التراث العربي
العدد (١٥٥)/ خريف/٢٠١٩

الأمير موسى بن أبي غسان

د. علي دياب

شهدت مملكة غرناطة فترة من الفتن الأسرية والصراع على الحكم فيها، مما عمل على إضعافها أمام قوى الفرنجة، التي كانت متربصة بها، وفي الربع الأخير من القرن التاسع الهجري /١٥م/ حققت قشتالة وأراغون وحدتهما، وازداد نفوذهما ضد غرناطة، وتأكدت هذه الوحدة بينهما بعد زواج فرديناند ملك الأراغون بإيزابيل ملكة قشتالة وليون وأصبحت الدولة الجديدة قوية وتخضع لأوامر الكنيسة والبابوية، التي ساءها ما تحقق على أيدي العثمانيين المسلمين في الوصول إلى داخل أوروبا حتى فيينا عاصمة النمسا حالياً، ومن ثم احتلال القسطنطينية عام ثلاثة وخمسين وأربعمئة وألف، وهذا ما زاد من حماسة الكنيسة ورجال الدين للانتقام من المسلمين في غرناطة على الرغم من أن السلطنة العثمانية يومها لم تستجب لاستنجاد الأندلسيين بها، ونتيجة للخلافات التي عاشها حكام غرناطة، وبعد انتقال الزغل إلى البر المغربي واحتلال الإسبان لوادي أش وبقية المدن، بقي أبو عبد الله الصغير وحيداً في الساحة ويحكم

مدينة واحدة وبعضاً من نواحيها، فبعث إليه الإسبان برسالة يطلبون منه تسليم المدينة، إلا أن أبا عبد الله الصغير كبر عليه هذا الطلب وقرر الدفاع عن مدينته، وكان يعرف مكامن ضعفه وقوة أعدائه الذين استولوا على المدن المحيطة الواحدة تلو الأخرى، إلا أنه وكما يقال استمد من الضعف قوة، فاستمر الإسبان في محاصرة غرناطة، متلفين الزرع والضرع، وقطعوا كل اتصال للمدينة بالخارج وعندما حلّ فصل الشتاء وتراكمت الثلوج، وتقطعت السبل بأهلها، فاستمر الحصار أكثر من سبعة أشهر، وبدأت المجاعة تنذر أهل المدينة، فدعا أبو عبد الله الصغير رجال غرناطة إلى الاجتماع في قصره بالحمراء ليقرروا مصير المدينة وبالتأكيد نتيجة الظروف القائمة سيقررون الاستسلام، فكان من بين المجتمعين قائد واحد وهو الأمير موسى بن أبي غسان فاعترض على توجه كبار رجال غرناطة والمتضمن تسليم المدينة وخاطبهم قائلاً: "اتركوا العويل للنساء، فنحن رجال لنا قلوب لم تخلق لإرسال الدمع، ولكن لتقطر الدماء، ولئن لم يظفر أحدنا بقبر يستر رفاته، فلن يعدم سماء تغطيه، وخير لي أن أحصى بين الذين ماتوا دفاعاً عن غرناطة من أن أحصى بين الذين شهدوا تسليمها..." وأمر ابن أبي غسان أن يسرج فرسه وغادر المجتمعين باتجاه جيش فرديناند وإيزابيل الذي يحاصر المدينة ويذكر المؤرخون أنه منذ تلك اللحظة لم يسمع عنه خبر، وعلى الأرجح أنه استشهد حال وصوله إلى أسوار غرناطة واشتباكه مع جيش الفرنجة. وهنا نتوقف عند هذه الشخصية الفريدة، التي تميزت بشجاعة لا نظير لها، ولو أنه يعرف النتيجة الحتمية التي ستتمخض عنها هذه المعركة مع جيش أرغون وقشتالة، إلاّ أنه أصرّ على ألا تسلّم مفاتيح غرناطة هكذا وأن يكتب التاريخ أن عرب غرناطة تصدوا للجيش الغازي ودافعوا عن مدينتهم واستشهدوا استبسالاً في الدفاع عنها، وكان يدرك الأمير موسى بن أبي غسان حق الإدراك، في أن ما نقل عن الملكيين المحاصرين لغرناطة، من تسامح مع العرب، وعدم التضييق عليهم، وترك حرية

المعتقد والعمل وكل ما يتعلق بشؤون دنياهم، ما هو إلاّ هراء، وجهل وعدم معرفة بالنوايا الحقيقية للعدو، فكان بصيراً وعارفاً بحقيقة خصمه، وهذا أمر طبيعي لأن سلوك الفرنجة واضح منذ بدؤوا ما يطلقون عليه فكرة الاسترداد للأراضي الإسبانية مترافقة مع فكرة التنصير، حيث بدأت في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري عندما سقطت طليطلة وبدأت بقية المدن تسقط الواحدة تلو الأخرى، إلى أن وصلوا غرناطة التي أطلق عليها "الأندلس الصغرى"، واستناداً إلى هذا الوعي وهذه المعرفة التي توفرت للأمير، كانت مخاطبته للمجتمعين في قصر الحمراء، مؤكداً لهم أن ما يفكرون به كلّه خطأ ويجب أن يدافعوا عن مدينتهم حتى آخر نقطة دم، ولكن لم تكن بقية الرجال المجتمعين، كما كان الأمير من حيث الشجاعة والاستبسال وضرب المثل للأجيال القادمة كيف يكون الدفاع عن الأوطان، وعندما أيقن ابن أبي غسان أن أبناء قومه ذاهبون إلى الاستسلام وتصديق رواية الأعداء، فغادرهم وأخذ قراره، وها هو قد خلّده التاريخ وأبان عن موقفه القومي والبطولي وغير الاستسلامي، فيما قاله عن العدو، وبالفعل لم يلتزم بالمعاهدة التي وقّع عليها ملكا قشتالة وأرغون وليون، فدخلا المدينة بعد تسلم مفاتيحها وذلك في الثاني من كانون الثاني عام اثنين وتسعمين وأربعمئة وألف، وبدأ الإسبان في قمع العرب ولم يراعوا العهود والشروط التي أقاموها على أنفسهم بالحفاظ على حريات العرب وأموالهم وأرضهم وخاصة دينهم فبدؤوا بحملات التنصير، فالمنتصر الإسباني دفعه غروره كونه قضى على آخر مملكة عربية في إسبانيا إلى مداه الأخير في معاملة المغلوبين، ومحاولة طمس الهوية لهؤلاء بكل السبل غير الإنسانية، وكأنهم لم يستفيدوا شيئاً من ذلك التسامح العربي، الذي استمر في تلك الديار لأكثر من ثمانية قرون ويقول الشاعر الإسباني المعاصر فيلاسباسا: "لو حكّ أحدنا جلده لظهر تحته جلد العربي المسلم" ولم يحتمل أبو عبد الله الصغير البقاء بعد أن دخل الجيشان غرناطة، فطلب الخروج، فسمحوا له وعندما غادر غرناطة

فوصل إلى مرتفع وألقى نظرة على سهولها الخصبة واغرورقت عيناه بالدموع فما كان من أمه عائشة التي كانت إلى جنبه أن خاطبته:

ابـك مثـل النسـاء ملكـاً مضـاعا   لم تحـافظ عليـه مثـل الرجـال

وبدأت مأساة من بقي من العرب، وسمي هؤلاء بالموريسكيين فعانوا من محاكم التفتيش والاضطهاد والتعذيب والقتل نحو قرن ونصف من تاريخ سقوط غرناطة.

تقديم

بقلم أ.د. أحمد الخضر*

قليلة هي الملفات التي تناولت بالبحث الريادة العربية الإسلامية في العلوم، ومن هنا تأتي أهمية هذا الملف الذي نقدمه، وحاولنا فيه أن ننصف أجدادنا، وأن نسدَّ ثغرة في مجال الأبحاث المتعلقة بالريادة العلمية، التي هي عرضة للتنازع بين أمم الشرق والغرب حتى يومنا هذا.

إن إنكار أفضال الحضارة العربية الإسلامية على أوروبة والعالم بات نغمة أوروبية وماركة مسجلة، وإننا نخجل أحياناً أن نواجه هؤلاء المنكِرين، لأن كثيراً من أبناء العرب يعلمون كل شيء عن الفنانين والممثلين والمطربين والرياضيين ويجعلونهم قدوة يحتذونها، وينكبوّا على تقليدهم، في حين لا يعلمون شيئاً عن أجدادهم الذين غيَّروا معالم التاريخ نحو الأفضل.

لكل ذلك وغيره كان هذا الملف الذي اشتمل على خمسة أبحاث، غاص أصحابها في بعض تفاصيل تاريخ العلوم التطبيقية، فاشتمل على بحثين في الرياضيات:

* رئيس قسم التاريخ في جامعة دمشق

الأول للدكتور عبد الله السليمان تناول فيه الرياضيات في الحضارة العربية القديمة، والثاني عن سبق علماء الحضارة العربية الإسلامية في الإبداعات الرياضية للأستاذ الدكتور عمار النهار، واشتمل بحث الأستاذ الدكتور أحمد الخضر على مسيرة الطب والمؤسسات الطبية في الحضارة العربية الإسلامية خلال العصر الأموي، وأبرز الباحث الأستاذ محمد الحبش قضية علم الفلاحة أو هندسة الزراعة في التراث العربي الإسلامي، وقدَّم الأستاذ الدكتور عبده القادري دراسة دقيقة في الاتجاهات النقدية العربية الإسلامية لعلم الفلك اليوناني في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.

راجين أن يكون في هذه الأبحاث العلم النافع، وأن نبني لبنة في تفاصيل تاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية.

التراث العربي
العدد (١٥٥)/ خريف/٢٠١٩

علم الطب والمؤسسات الطبية في العصر الأموي

بقلم أ.د. أحمد الخضر *

تحاول معظم الأبحاث الغربية أن تصور الجهود العربية في مختلف العلوم على أنها جهود هزيلة لا قيمة لها، وأن عمل العرب لم يتعد فيها دور النقل والجمع دون الإبداع والتطوير، لكن الحقيقة هي عكس ذلك تماماً، وإننا نسعى لإثبات ما للعرب من دور ونشاط؛ لا في حفظ تراث الأمم القديمة فقط، بل كمجددين ومطورين وبناة حضارة، وكنا قد أفردنا بحثاً فيما سبق عن دور العرب في تطوير علم الرياضيات، واليوم نضع بين يدي القارئ العربي بحثاً جديداً عن تاريخ الطب في العصر الأموي؛ بحكم أن الطب في العصر الأموي يشكل حلقة أساسية في تطور هذا العلم عند العرب المسلمين، بذلنا جهدنا، إلا أن المعلومات التي وصلت إلينا عن الطب في هذا العصر قليلة وموجزة، وكادت كتب التاريخ تخلو من الحديث عن أطباء دولة امتدت من الصين إلى أبواب فرنسا، ولا شك أن هذا العدد الضئيل من الأطباء لا يتناسب مع رقعة الدولة الأموية ومجدها الحضاري الزاهي، ويعلل المؤرخون «بأن هذا يعود إلى أن

* رئيس قسم التاريخ في جامعة دمشق

التاريخ الأموي في مجمله كتب بأيدي خصومه الذين حرصوا على طمس مآثره، ناهيك عن أن جل هذا التاريخ لم يصل إلينا»، لكن يبقى الطب من أهم الفروع العلمية، لما فيه من شفاء للناس، ولا يستغني عنه لا كبير ولا صغير ولا فقير ولا أمير، وكان من أكثر العلوم التي عني بها العرب منذ أيام جاهليتهم.

لقد استقرت الأمور في العصر الأموي وتعافت أحوال المسلمين، وعربت الدواوين حيث بقيت فارسية في العراق ورومية في الشام؛ إلى أن عُرب الديوان العراقي أيام الحجاج بن يوسف الثقفي، وعُرب ديوان دمشق أيام الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. واتسعت البلاد، ونشطت الفتوحات على مختلف الجبهات الإسلامية، ونتيجة لحركة الفتوحات الإسلامية واختلاط العرب المسلمين بالشعوب المختلفة، تطور علم الطب: **أولاً**: لأنه تولدت عند المسلمين رغبة واسعة في التعرف على عادات وديانات وتاريخ وحضارات وعلوم الشعوب الأخرى، كل هذه الأمور دفعتهم للاهتمام بترجمة مختلف العلوم والمعارف عن اللغات الأعجمية، كالفارسية، والسريانية، واليونانية، مما أثرى الحركة العلمية عند العرب(١) التي أولاها خلفاء بني أمية جل اهتمامهم وأغدقوا عليهم بسخاء، هذا بالإضافة إلى أن الإسلام قد حثّ على أخذ العلم، وكان معظم فقهاء الأمة الإسلامية متخصصين في جانب من العلوم التطبيقية إلى جانب دراستهم للعلوم الشرعية. **ثانياً**: لقد كان لنشاط حركة الفتح الإسلامي إسهامٌ كبيرٌ في تقدم علم الطب والجراحة في الدولة الأموية، إذ اقتضت ظروف الحرب معالجة عدد كبير من الجرحى الذين كانوا يصابون في جبهات القتال، وكان كل جيش إسلامي يصحب عدداً من الأطباء، والممرضات، والإسعافات الأولية، والدواب، والأطعمة الصحية، للاعتناء بالجرحى والمرضى(٢) أثناء المسير.

---

(١) ليلى الصباغ، دراسة في منهجية البحث التاريخية، ط١٣، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٨م، ص٤٥، ٤٦.

(٢) أسماء يوسف آل ذياب، الرعاية الصحية والطبية في القرن الأول الهجري (١- ١٠١هـ / ٦٢٢- ٧١٩م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشارقة ٢٠١٠-٢٠١١م، ص١٦٣.

وفي مطلع العصر الأموي استمر التطبيب معتمداً على الطب اليوناني ممثلاً في الأطباء السريان، الذين كانوا يقطنون بلاد الشام قبل الفتح الإسلامي(١)، بالإضافة لخبرة العرب في الكي والحجامة ومعرفتهم الطبية ببعض النباتات والأعشاب منذ أيام الجاهلية(٢). وعند الفتح الإسلامي كانت الإسكندرية وأنطاكية وجنديسابور Gundi-Shapou(٣) مراكز ثقافية في العلوم كافة وفي الطب خاصة، لذلك اعتمد خلفاء بني أمية على الأطباء الروم في هذه المدن، فكانوا أول ملوك العرب الذين أدخلوا الأطباء الأعاجم والأروام إلى حاشيتهم(٤)، وهكذا فإن الملاحظ أن معظم الأطباء الذين اشتهروا في العصر الأموي كانوا من النصارى، وكان غالبيتهم من الأروام الذين حفظوا تراث اليونان فيما بعد، وهذا أمر منطقي بحكم أن هؤلاء النصارى كانوا يتقنون اللغة اليونانية وقد اختلطوا بأطباء سورية الأروام منذ وقت مبكر، والذين سبقوا المسلمين في النهل من العلوم الطبية والطبيعية التي خلفها أسلافهم الإغريق، والمعلوم أن الكتب اليونانية لم تكن قد ترجمت إلى اللغة العربية، وهذا يعني أن الأطباء في دمشق امتهنوا الصنعة على أيدي أطباء الروم مباشرة، أو أنهم قرؤوا كتب الطب التي صنفها الأطباء البيزنطيون المتأخرون، أو لعلهم أيضاً درسوا الطب في مدرسة (جنديسابور) وفي

---

(١) مصطفى محمود سليمان، تاريخ العلوم والتكنولوجيا في العصور القديمة والوسطى ومكانة الحضارة الإسلامية فيه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨م، ص٣١١.

(٢) عامر النجار، في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٤م، ص٥٨.

(٣) مدرسة طبية أسسها أطباء مسيحيون على المذهب النسطوري طردهم الإمبراطور البيزنطي الأرثوذكسي واستقبلهم كسرى الفارسي الزرادشتي، وربما كان شابور الأول، فحين أغلق الإمبراطور جُستنيان مدرسة أثينا سنة ٥٢٨م فر فلاسفتها وعلمائها إلى فارس، فاستقبلهم كسرى انو شروان وحثهم على التأليف والترجمة في الطب وغيره من العلوم، وقد انكب الكثير من هؤلاء الأطباء مثل زملائهم في المقاطعات البيزنطية القديمة خلال ثلاثة قرون على ترجمة الكتب الاغريقية القديمة إلى لغتهم الأصلية (السريانية) حتى يتمكن تلاميذهم من فهم لغة أبو قراط وديوسكوريدس وجالينوس بسهولة، وقد حظيت هذه المدرسة بالكثير من الشهرة **انظر**: جان شار سورينا، تاريخ الطب، من فن المداواة إلى علم التشخيص، ترجمة إبراهيم البجلاتي، عالم المعرفة العدد ٢٨١، الكويت ١٩٨٥م، ص٨٦.

(٤) رحاب خضر عكاوي، الموجز في تاريخ الطب عند العرب، دار المناهل، بيروت ٢٠٠٨م، ص١٢٥.

(الرها) و (نصيبين) و(بصرى الشام قصبة حوران) و(الحيرة) أو حلقات الرهبان في الأديرة[1]. ويعد العصر الأموي بالمجمل بداية اتجاه العرب إلى دراسة العلوم الدنيوية ومنها الطب، وكانت البلاد التي فتحوها زاخرة بهذه العلوم. وقد عرف أبناء الشام مبلغ ما يكتبه المرء من هذه الثقافة والصناعة الطبية، فتطلعوا إلى النهل من هذه المناهل وارتحلوا إلى مراكز العلم للتزود منها[2]. وكانت المعارف الطبية العربية الشائعة في العصر الجاهلي لا زالت سارية في مجتمع بني أمية، وحافظ عليها العرب المتحضرون في مجتمعهم الجديد المتمدن الناشئ[3].

لقد بدأت حركة العلوم الطبية المنظمة عند العرب المسلمين في العصر الأموي بالترجمة، مثلها مثل جميع الحركات العلمية الأخرى، فلا بد من التفاعل الحضاري، والاطلاع على ما عند الغير من معارف علمية. وكان السريان بفرعيهم (النساطرة واليعاقبة) يقطنون بلاد الشام والعراق ويتكلمون السريانية والفارسية، أو السريانية واليونانية، وكانت السريانية لغة العلم في وقتهم، وقد أقبلوا بشغف على تعلم اللغة العربية، والتي كانت لغة الدولة، لا بل واعتنق كثير منهم الإسلام، فأعانتهم معرفتهم بلغتين على الإسهام بقوة في حركة الترجمات ولاسيما الفلسفية والطبية. وظهرت حكمة بني أمية في تركهم المدارس الكبرى المسيحية أو الصابئة قائمة ولاسيما في حران ونصيبين وجنديسابور وغيرها ولم يمسوها بأذى، وقد حفظت هذه المدارس أمهات الكتب العلمية، وقد تُرجم معظمها إلى العربية على أيدي النساطرة المسيحيين، وبقيت هذه المدارس تؤدي عملها في العصور الإسلامية اللاحقة. كل هذه الأمور أثرت الحركة العلمية عند العرب، ونال المترجمون كل الدعم والتشجيع من الدولة العربية الإسلامية،

---

(١) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٩١.

(٢) رحاب خضر عكاوي، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٣) أميلي ساڤاج سميث، الطبابة قبل الخلافة العباسية، ترجمة شكر الله الشالوحي، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الثالث، المشرف العام على الموسوعة: رشدي الراشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧م، ص١١٦٠.

وقد كان لمعاوية بن أبي سفيان (ت: ٦٠ هـ /٦٨٠م) طبيبان مسيحيان من أهل دمشق، أحدهما ابن آثال والآخر هو أبو الحكم الدمشقي، ومن بعده ابنه الحكم، ومن بعده حفيده عيسى. وقد اتخذ معاوية ابن آثال طبيباً خاصاً له، وترجم لمعاوية كثيراً من كتب الطب إلى اللغة العربية[١].

وقد كسب هذا الطبيب ثقة الخليفة الأموي، لبراعته بالطب والصيدلة فقد كان خبيراً بالأدوية المركبة والمفردة، وعلم السموم. أما أبو الحكم الدمشقي فكان يتداوى على يديه معاوية بن أبي سفيان، وقد عمر هذا الطبيب طويلاً حتى تجاوز مئة سنة، وحدث أن يزيد بن معاوية ولي موسم من مواسم الحج سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م، فقام معاوية بن أبي سفيان بإرسال أبا الحكم الدمشقي مع ابنه يزيد بن معاوية، وأيضاً خرج أبو الحكم الدمشقي مع عبد الصمد بن علي بن عبد الله بن العباس إلى مكة المكرمة مطبباً له[٢]. وكانت هذه الأسرة الدمشقية أبرز من مارس التطبيب في عصر بني أمية، ولعلها الأسرة الوحيدة التي برز فيها ثلاثة أطباء الأب والأبن والحفيد الذي امتد به العمر حتى عاصر دولة بني العباس[٣].

وكان الطبيب في العصر الأموي ينظر إلى وجه المريض وإلى عينيه ولسانه وأظافره ويجسُّ نبضه وينظر إلى قارورة الماء (البول). ومما يدل على مهارة بعض أطباء العصر الأموي أنه خرجت للسيدة سكينة بنت الحسين ﷺ سِلْعة (غُدّة أو خُرَاج) في أسفل عينها ثم أخذت تنمو، فقام الطبيب بدراقس بشق جلد وجهها وكشطه حتى ظهر أصل السلعة ثم نزع بدراقس السلعة وسل عروقها فعاد وجه سكينة إلى ما كان عليه سوى موضع الجرح[٤]. وبالإضافة إلى هؤلاء الأطباء النصارى عمَّر الحارث بن كلدة،

(١) عبد الله السليمان، دور الترجمة وأثرها في نهضة الأمة العربية، مجلة جسور ثقافية، دمشق ٢٠١٧م، ص٥٨.
(٢) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٩٢، ١٩٣.
(٣) رحاب خضر عكاوي، مرجع سابق، ص١٣١.
(٤) ماهر النجار، مرجع سابق، ص٦١.

فأدرك عصر معاوية، الذي استدعاه ليستشيره، وقد سأله معاوية "ما الطب يا حارث؟ فقال الأزم يا أمير المؤمنين"، يعني الجوع، وقد كان للحارث بعض الآراء والوصفات الطبية، وأغلبها نصائح للوقاية من الأمراض، أو للمحافظة على الصحة أكثر ما تكون علاجا للمرض، ومن هذه النصائح قوله: "من سره البقاء ولا بقاء فليباكر الغداء وليخفف الرداء وليقل غشيان النساء". وقد كان علاجه مزج بعض الأغذية ببعضها ثم تقديمها للمريض، فيذكر أنه لما عالج أحدهم عمل له دواء من "التمر فخلطة بالحلبة ثم أوسعها سمنا ثم أحساه إياه فكأنما أنشط من عقال"(١).

وكان معاوية سباقا إلى رعاية العلوم وأهلها، فأنشأ بيتا للحكمة، أي مركزا للبحث ومكتبة(٢)، أما عن جهود معاوية في مجال الطب فقد افتتح أقدم بيمارستان(٣) عرفته الدولة الأموية في دمشق، وهو بيمارستان دمشق، وكان موضعه في مكان المئذنة الغربية في الجامع الأموي اليوم، والمعلومات عن هذا البيمارستان الصغير قليلة جداً، ولم يشهد له المؤرخون المتأخرون أثراً(٤). وبالعموم كانت المساجد بالإضافة إلى كونها أماكن للعبادة مكانا لاجتماع المسلمين وكانت معاهد مفتوحة لكل راغب في الاستزادة من العلوم والمعارف والآداب، وكان الطالب حينما يرى لديه الرغبة في التعليم في هذه المساجد يقصد إحدى حلقات التعليم المنتشرة في أرجاء

(١) محاسن الوقاد، الطب في بلاد الشام زمن الخلافة الأموية، ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثامن لتاريخ بلاد الشام، ج١، المعارف والعلوم من القرن الأول إلى الخامس الهجري السابع إلى الحادي عشر ميلادي، جامعة دمشق ٢٠٠٩م، ص١٧٢.

(٢) علي محمد الصلابي، معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره، دار الأندلس الجديدة، القاهرة ٢٠٠٨م، ص٢٦٨.

(٣) كان المشفى عند المسلمين يعرف باسم المارستان أو البيمارستان، وهو لفظ فارسي يتكون من مقطعين هما: البيمار وتعني المرضى، وستان تعني الموضع، فيكون معناها موضع المرضى أو بيت المرضى وهو المكان المخصص لإقامة المرضى من أجل تلقي العلاج، **انظر** محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، العين ٢٠٠٠- ٢٠٠١م، ص١٦٥.

(٤) رحاب خضر عكاوي، مرجع سابق، ص١٦١.

المسجد، حيث كانت تلك الحلق مدارس مفتوحة لكل راغب في التعليم، فيأخذ بقدر استيعابه مما يطرح ويناقش فيها من علوم وآداب(١). وكان البيمارستان الثاني في مدينة مكة المكرمة وهو بيمارستان دار مال الله، أقامه معاوية في دار رباع بني عامر بن لؤي بعد ان ابتاعها منه، وخصصها لإيواء المرضى كمصح، ولا توجد إشارات أخرى عن دور أو مصحات أقامها معاوية في المدن الأخرى إلا أنه من المتوقع أن تكون تلك المصحات منتشرة في الحواضر الكبرى(٢).

وفي عهد **زياد بن أبيه** (ت: ٦٧٣م) والي معاوية على العراق، كثرت الكلاب السعيرة في البصرة، فكتب زياد دواء داء الكلب في صحيفة وعلقها على باب المسجد الأعظم ليعرفها جميع الناس(٣). وقد كثر الأطباء في عهد زياد، حتى بلغت النسبة طبيباً لكل خمسمئة وأربع وثلاثين فردا، وهذه النسبة تم أخذها مما أورده ابن كثير من أن زياد بن أبيه والي البصرة حينما طعن في يده جمع مئة وخمسين طبيبا ليداووه، وكان عدد سكان البصرة ثمانين ألفاً تقريباً(٤). ومن مظاهر العناية الصحية حرص الخليفة معاوية بن أبي سفيان على توفير الطعام الصحي والمفيد للمسلمين؛ أنه بنى داراً تسمى «دار المراجل» وضع فيها الطباخين، حتى يقدموا الطعام الصحي والنظيف للحجيج، وللصائمين في شهر رمضان المبارك. ولعل هناك من كان يراقب الطباخين في العصر الأموي، ويتأكد من صحة نظافة الوجبات التي تقدم للحجيج والصائمين، وكان الشخص الذي يتولى الإشراف على مراقبة الأطعمة والأشربة يسمى (مراقب السوق) حيث يأمر الطباخين: بتغطية أوانيهم، وحفظها من الذباب وهوام الأرض (أي الحشرات) (٥).

---

(١) إبراهيم المزيني، المدارس الطبية المتخصصة في الحضارة الإسلامية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد ١٣، الرياض ١٩٩٥م، ص٣٥٣.

(٢) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٣) ماهر النجار، مرجع سابق، ص٦١.

(٤) علي محمد الصلابي، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٥) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٨٢.

ويعد الخليفة مروان بن الحكم أول خليفة أموي اعتنى بالعلوم وقام ببناء بيمارستان في دمشق وعين فيها الأطباء وأجرى لهم الأرزاق وقام بتعيين عدد من الموظفين وظيفتهم تشبه وظيفة المحتسب يقوم بزيارة البيمارستان ويتفقد أحوال المرضى ومدى العناية بهم ومراقبة نظافة الطعام ومدى اعتناء الأطباء بالمرضى ومعالجتهم وكذلك مراقبة الخدم وما يقدمونه لخدمة المرضى وهذا الموظف له الحق بمحاسبة ومعاقبة الأطباء والصيادلة والموظفين والمقصرين في واجباتهم وقد تصل العقوبة إلى حد الطرد، فضلاً عن ذلك أنشأ دورا للضيافة وأجرى طعام شهر رمضان في المساجد[١].

وكان بعض كبار رجالات الدولة الأموية قد عملوا في ترجمة العلوم، نذكر منهم **خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان** (ت ٨٥هـ / ٧٠٤م)[٢]، وكان يائساً من تولي الخلافة فانشغل عنها بحب الكيمياء فاستخدم لها بعض المترجمين[٣]، وقد ذكر بعض المؤرخين أن خالداً طلب من مترجميه أن يعربوا له كتاب جالينوس في الطب، واضعا بذلك أسس التعاليم الطبية[٤]، واعتقد آخرون أن (كناش سرياني)، هو أحد الكتب الطبية التي أمر خالد بن يزيد بترجمتها إلى العربية، ولم يقتصر دور خالد على الترجمة، بل كان عارفاً بالطب، والكيمياء، لما للكيمياء من ارتباط وثيق بالطب والصيدلة إذ كان يتحول المهتم بالكيمياء في العادة، إلى طبيب يسعى إلى شفاء الأبدان[٥]. وكان ماريانوس الراهب أشهر المترجمين حيث نقل إلى العربية عدداً من

(١) ساجد مخلف حسن، النشاط الطبي في العصرين الراشدي والأموي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الأول، سامراء ٢٠١٥م، ص١٠٨، ١٠٩

(٢) ابن خلكان، (أحمد بن محمد بن أبي بكر) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ج٢، بيروت، دار صادر. ص ٢٢٤.

(٣) ماهر النجار، مرجع سابق، ص٦٣.

(٤) رحاب خضر عكاوي، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٥) فاضل خليل إبراهيم، خالد بن يزيد سيرته واهتماماته العلمية، دراسة في العلوم عند العرب، بغداد ١٩٨٤م، ص١١٥، ١١٦.

كتب المنطق والكيمياء وغيرها[١]، ويقال إن خالداً قد تتلمذ على يديه في الكيمياء[٢]، فلما أتقنها طلب من اسطفان الإسكندراني أن يترجم كتبها إلى العربية[٣].

وما ترويه كتب التاريخ أن خالد بن يزيد قد استعان بأحد الرهبان واسمه مريانوس، حيث طلب منه أن يعلمه صناعة الكيمياء والطب، حيث قال له خالد: "يا مريانوس! إني طلبت علم الصنعة لأعلمها، وبحثت عن خبرها وأمرها واستقصيت عنها، فلم أجد من يخبرني عنها، وأنا أسألك أن تسبب لي أمرها وعلاجها"... وهذا النص يدل على اهتمام خالد بن يزيد في تعلم صنعة الطب، وطرق العلاج، ومعرفة تراكيب الأدوية، ومن أقوال مريانوس الطبية التي كان يعلمها لخالد قوله: "وذكرت النطفة وتغيرها، حتى تصير دماً، ثم مضغة، ثم تتخلق حتى تصير إنساناً تاماً"، ويقول في مناسبة أخرى: "واعلم أنك إن لم تحكم علاج الجسد الوسخ، حتى تنقيه، وقد حلت الروح فيه...، واعلم أن الروح سريعة المشي في جسدها، وإن كلفتها المشي في غير جسدها لم تجب إلى الدخول فيه"، وربما أن هذه العبارات الطبية التي وردت في الديوان، تعطي للقارئ التعريفات التي قدمها مريانوس لخالد بن يزيد عن الطب والكيمياء، حيث أدرك الطبيب الحاذق، الصفات التي كان يتمتع بها خالد، من الفصاحة، وهمته في العلم، ورغبته في تعلم هذه الصنعة، ففطن مريانوس لهذا الأمر، فأعطاه أسرار هذه المهنة العظيمة والجليلة[٤].

(١) خالد يوسف صالح، حركة الترجمة في بلاد الشام في العصر الأموي ٤١-١٣٢هـ، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١١، العدد١، نينوى ٢٠١١م، ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) ابن خلكان، مرجع سابق، ص ٢٢٤.

(٣) أحمد عتمان، المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٣م، ص١١٨.

(٤) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٥٩.



ديوان خالد بن يزيد
وما جرى بينه وبين الراهب مريانُس
«غلاف مجلدة المخطوط بخزانة الكتب الظاهرية بدمشق»

ولما مرض عبد الملك بن مروان أشار عليه طبيبه أبو الحكم ألا يشرب الماء أربعة أيام، لكن عبد الملك لم يسمع نصيحة أبي الحكم، فأقدم على تناول الماء بعد ثلاثة أيام، الأمر الذي أدى إلى وفاته، ولم يشتهر أبو الحكم بشيء مميز يستحق الوقوف عنده إلا غير ما تقدم، بالرغم من أنه عاش مئة سنة تقريباً، ومن أسرته اشتهر ابنه المعروف بالحكم الدمشقي، وكان طبيبا مرافقا لوالده أبي الحكم، عارفا بأمور المداواة وبعض المسائل الطبية الأخرى التي كان قد استقاها وعرفها على يد والده، وما امتاز به معرفته العالية بالجراحة، وما ذكرته كتب التاريخ أنه أنقذ حياة أحد المرضى من مدينة دمشق، أجريت له عملية فصد، ووقف الفاصد عاجزاً عن إتيان أية حيلة

تؤدي إلى وقف النزيف وإنهاء العملية بنجاح، حتى حضر الحكم الدمشقي هذا وساعد على نجاح العملية بمهارته الفائقة، بعد أن استعان بقشر الفستق في وقف النزيف الدموي من مكان الفصد المصاب، وأنقذ حياة من كان موته محتماً، هذا بالإضافة إلى بعض الإجراءات الطبية الأخرى(١).

وقد تطور علم الجراحة في عصر **الوليد بن عبد الملك**(٢) (٧٠٥- ٧١٥م)، ومما ترويه كتب التاريخ، أنه في السنة التي سبقت توليه للخلافة أصيبت قدم عروة بن الزبير بالغرغرينا، وكان في بلاد الشام، فأشار الأطباء عليه بضرورة بترها، وقد حضر الوليد هذه العملية، ورفض عروة قبل العملية تناول النبيذ كمسكن لآلم البتر، وقد قال إنَّ هذا المسكن سيقلل من قيمته، ولم يظهر ما يبدي تألمه أثناء البتر، ولم يلحظ الوليد هذا القطع إلا عندما فاحت رائحة الشواء، وبعد هذه العملية الجراحية عاش عروة ثماني سنوات(٣).

وقد بنى الوليد بن عبد الملك العديد من البيمارستانات في مختلف أرجاء الدولة الإسلامية، وأكثرها في بلاد الشام، حيث كان محباً للبناء والعمارة ويعد من أفضل خلفاء بني أمية، لكثرة فتوحاته وإنجازاته الحضارية(٤)، وكان الوليد رائدا في بناء البيمارستانات، وجعلها من ضمن أولويات الدولة الأموية وكان أول من ابتنى مشفىً نمطياً، بحسب متطلبات العلاج والراحة للمرضى، وهكذا توجت الدولة الأموية إنجازاتها الحضارية بترك بصمات واضحة في المجال الصحي والطبي، فكان الفضل لهذه الدولة بتحويل الرعاية الصحية والطبية من عمل فردي إلى عمل مؤسَّسِيّ من خلال تأسيس هذه البيمارستانات، إذ تعد البيمارستانات مؤسسات علمية على غرار

(١) محاسن الوقاد، مرجع سابق، ص١٧٥، ١٧٦.

(٢) هو عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، ويكنى أبو الوليد، ولد في المدينة المنورة عام ٢٦ هـ / ٦٤٧م، في خلافة عثمان بن عفان ﷺ، أمه عائشة بنت معاوية بن المغيرة بن أبي العاص بن أمية. للمزيد **انظر**: محمد سهيل طقوش، مرجع سابق، ص٦٦.

(٣) أميلي ساڤاج سميث، مرجع سابق، ص١١٥٩.

(٤) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦٦.

كليات الطب أو مستشفياتها التعليمية اليوم حيث كانت تعقد فيها الدروس بإشراف أطباء أكفاء متخصصين وكانت تلقى الدعم من قبل خلفاء بني أمية[١].

وقد تعهد الوليد بعلاج فقراء المسلمين على نفقة بيت مال المسلمين، وقد بنى في سنة ٨٨ هـ / ٧٠٦م بيمارستاناً للمجذومين بدمشق بالقرب من الباب الشرقي في محلة تسمى الأعاطلة، ومنع المجذومين من الخروج أو الاختلاط بالناس لغرض الوقاية وأجرى عليهم أرزاقا[٢]، وأمر الناس بعدم مخالطتهم، حتى لا تنتشر العدوى بين الناس. وقد حرص الوليد بن عبد الملك على تزويد هذه البيمارستانات بالأطباء المتخصصين في علاج المجذومين، حيث ذكرت بعض المصادر وصفات خاصة لعلاج هذا المرض(الجذام): "..... حيث كان يدق الكرنب ويخلط به شيء من زاج الأساكفة وشيء من خلّ، فأوجف ذلك بالخطمي ثم طلي به برص أو جرب نفع بإذن الله تعالى" وهذه الوصفة كانت معروفة منذ أقدم الأزمان، فالخل كما هو معروف مادة مطهرة ونبات الخطمي من النباتات التي تستخدم للعلاجات، تساعد على إزالة مرض الجذام من صاحبه[٣]. وبنى مؤسسات للمصابين بالصرع والعمى والبرص، وأجرى المساعدات على زمني أهل الشام وعميانهم، وأمر لكل إنسان منهم بخادم وأخرج لعيالات الناس الطيب والكسوة وزاد لهم العطاء[٤]. وبالمجمل كانت البيمارستانات تقسم إلى عمومية لإيواء المرضى على اختلاف أمراضهم ونزعاتهم، وأخرى خاصة للأمراض العقلية، وثالثة للأمراض السارية، وكان بعضها ثابتا يقدم خدمات في الحواضر، وكان بعضها الآخر متحركا يقدم خدماته إلى الأماكن النائية من خلال انتقال الأطباء إلى تلك المناطق البعيدة لمعالجة من لا يستطيع الوصول إلى الحواضر[٥].

(١) رامي الضللي وآخرون، تاريخ العلوم الطبية، وزارة التعليم العالي، دمشق ٢٠١٨م، ص٩٥، ٩٦.

(٢) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١٠٩

(٣) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٤) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١٠٩

(٥) رامي الضللي وآخرون، مرجع سابق، ص٩٦.

ومن الأطباء الذين عاصروا الوليد بن عبد الملك نذكر **تياذوق**، وكان طبيب الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق (ت ٧١٤م)[١]، استدعاه من دمشق التي كانت من أبرز مراكز الطب وتعلمه ليكون طبيبه الخاص وكان طبيباً ماهراً وصيدلانياً عارفاً فضلاً عن كونه حكيماً وسياسياً لذا وثق الحجاج بطبه واصطفاه لمنادمته[٢]، وله نصائح قيمة في المأكل والمشرب ومعاشرة النساء؛ أغدقها على سيده الحجاج[٣]، وكان الحجاج يعتمد عليه، ويثق بمداواته، حيث كان يقدم له النصح والإرشاد، في شؤون حياته، لكي يحافظ على صحته، وكان ينصحه بألا يشرب الدواء من غير علة، ولا يأكل الفاكهة إلا في أوان نضجها، وأن يجيد مضغ الطعام، وإذا أكل في النهار يستطيع النوم، إما إذا أكل ليلاً، فلا بد أن يمشي ولو خمسين خطوة، وكان يوصيه بألا يأكل حتى يجوع، وأن لا يحبس البول ويذكر أن الحجاج سأل جلساءه يومًا وكان من ضمن الحاضرين، تياذوق، أي الأشياء تذهب الإعياء؟ فقال بعضهم: أكل التمر، وقال آخرون: التمريخ (أي التدليك بالمصطلح الحديث)، وقال تياذوق: قضاء الحاجة، فقال الحجاج: صدقت، وقد ترك هذا الطبيب كناشاً (كتاباً) كبيراً ألفه لابنه وهو كتاب (أبدال الأدوية، وكيفية دقها، وإبقائها، وإذابتها، وشيء من تفسير أسماء الأدوية)، وقد توفي هذا الطبيب سنة تسعين للهجرة بمدينة واسط[٤] في العراق. ومن أقوال تياذوق: "لا تأكلن حتى تجوع، ولا تتكارهن على الجماع، ولا تحبس البول، وخذ من الحمام قبل أن يأخذ منك".

كان ليتاذوق إسهامات طبية في معالجة الأمراض وتعيين مواطن الألم وقد استعمل في هذا الجانب أساليب مختلفة، فتارة يداوي بالعقاقير الطبية، وتارة أخرى بالنظافة والوقاية، وأخرى بتشخيص حالة المريض النفسية، وهذه الأساليب تمكنةُ من

(١) عامر النجار، مرجع سابق، ص٥٩.
(٢) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١٠٩
(٣) كمال السامرائي، الطب وتاريخه عند العرب، المورد مج ١٤، عدد٤، بغداد ١٩٨٥م، ص٢١.
(٤) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٩٤.

صنعته وإبداعه فيها بل هي أساليب تتناغم حتى مع الطب الحديث الذي يعتقد أن سبب معظم الأمراض هو عدم الاستقرار النفسي وعدم وجود نظافة كافية ومما يلفت النظر أن كثيراً من نصائح تياذوق وطرق علاجه كانت قد وردت في التراث الإسلامي ولا نستبعد أيضاً تأثر تياذوق بالمحيط الذي عاشه فيما بعد داخل الدولة العربية الإسلامية ونهله من معين الحضارة العربية الإسلامية. ولم يقتصر دور تياذوق على تطبيب الحجاج بل تعداه إلى التدريس والإسهام في دعم الحركة العلمية في واسط؛ إذ تتلمذ العديد من أطباء واسط على يده؛ كفرات بن سحناثا، الذي كان من أفضل تلاميذ تياذوق وكان يحبه ويحترمه[١]. ووصفه البعض بالفضل والإتقان وبالدقة في اختصاصه الذي جعل أستاذه تياذوق يرفعه ويفضله على كل تلاميذه، ويعتمد عليه في كثير من أمور الصنعة[٢].

ومن الطرف التي تحكى عن تياذوق أن الحجاج وجد في رأسه صداعاً فبعث إلى تياذوق، فقال تياذوق له: اغسل رجليك بماء حار، وادهنها"، وخصيٌّ للحجاج قائم على رأسه، فقال: "والله ما رأيت طبيبا أقل معرفة بالطب منك؛ شكى الأمير الصداع في رأسه فتصف له دواء في رجليه، فقال تياذوق للخصي: "أما إن علامة ما قلتُ فيكَ بيّنة". قال الخصي: "وما هي؟". قال: "نزعت خصيتاك فذهب شعر لحيتك. فضحك الحجاج ومن حضر[٣].

كما فرض الحجاج بن يوسف الثقفي بعض القوانين الصارمة على الأشخاص الذين يتسببون في تلويث البيئة حيث أصدر أوامره بمنع التبول في الأماكن العامة، لمنع انتشار الأمراض والأوبئة، وعاقب كل من خالفها بالحبس، إذ قام الحجاج بحبس إعرابي، لأنه بال في أصل ربض واسط، وهذا العمل الذي قام به الحجاج، يدل على

(١) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١٠٩
(٢) محاسن الوقاد، مرجع سابق، ص١٧٧.
(٣) عامر النجار، مرجع سابق، ص٥٩.

حرصه على عدم نشر النجاسات في الطرقات لما لها من آثار سلبية على حياة الإنسان، والحيوان، والبيئة. وعندما فكر الحجاج بن يوسف الثقفي في بناء مدينة واسط، شكل هيئة من الأطباء لارتياد الموضع، ويلاحظ هنا إناطة اختيار موضع مدينته بأطباء، حيث قام الأطباء بجولة ما بين عين التمر عند مدينة كربلاء، إلى قرب البصرة فوقع اختيارهم على موضع واسط، وذهب بنفسه ليراها، فاستطاب ليلها واستعذب أنهارها، واستمرأ طعامها وشرابها[١].

وعندما جهز الحجاج بن يوسف الثقفي جيش المسلمين لفتح بلاد السند، ولى عليه محمد بن القاسم الثقفي، وكان عمره سبعة عشر عاماً، فأدرك الحجاج صغر سن محمد الثقفي، وليس لديه الخبرة الكافية في علاج جرحى الجيش والعناية بهم، فأمده بمادة الخل والتي تعد من المعقمات الطبية، ومن ضمن توجيهات الحجاج بن يوسف الثقفي الصحية والطبية للجند، أنه أمرهم بنقع القطن المحلوج، فنقع في الخل ثم جفف في الظل، فقال: "إذا صرتم إلى السند، فإن الخل بها ضيق (أي قليل)، فانقعوا هذا القطن في الماء، ثم اطبخوا به واصطبغوا"، وهذه من معالم العناية الصحية والطبية بالجند المقاتلين، في عهد الدولة الأموية[٢].

وشجع الخليفة **عمر بن عبد العزيز**[٣] (٧١٧-٧١٩م) الترجمة، وكان من أبرز خلفاء بني أمية فقد حرص على نشر المعرفة حيث أمر بنشر كتاب الطب الشرعي (كتاب أهرن بن أعين القس الإسكندراني) الذي نقله إلى العربية طبيب البصرة مارسرجويه السرياني في عهد الخليفة مروان بن الحكم (٦٤- ٦٦هـ) وكان وجده في خزائن الكتب بالشام[٤]. يذكر ابن أبي أصيبعة، في كتابه "طبقات الأطباء" أن عمر بن عبد العزيز وجد هذا الكتاب في خزائن الكتب فأمر بإخراجه، ووضعه في مصلاه،

(١) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٧٩.
(٢) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٧٠.
(٣) هو عمر بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف القرشي الأموي ابو حفص، انظر: ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١١١
(٤) عبد الله السليمان، مرجع سابق، ص٥٩. وانظر: خالد يوسف صالح، مرجع سابق، ص٢٤٠.

واستخار الله في إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به، فلما تم له في ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم وقد استعان الخليفة عمر بن عبد العزيز بالطبيب يحيى بن ماسرجويه لترجمة كناشة أهرن(١). وهذا الكتاب عظيم الفائدة في الطب التطبيقي وقد استفاد منه أبو بكر الرازي في كتابه الحاوي في الطب(٢). وفي عصر عمر بن عبد العزيز تم نقل مدرسة الإسكندرية الطبية إلى أنطاكية، كما عُثر في عصر عمر بن عبد العزيز في مصر على برديات كثيرة ثنائية اللغة أي يونانية – عربية، وكانت في معظمها وصفات طبية وصكوك وعقود وغير ذلك من شؤون الحياة اليومية، وإن دلت على شيء فإنما تدل على أن الترجمة أمست من حوائج الناس اليومية في القرنين الأول والثاني الهجريين، كما تنم على أن الترجمة من اليونانية إلى العربية كانت أمرا سهل المنال(٣).

وقام الخليفة عمر بن عبد العزيز بتوسيع المجمع الطبي في أنطاكية حيث استقدم خيرة الأطباء من مدينة الإسكندرية، وترجموا بعض المؤلفات الطبية إلى اللغة العربية(٤)، وكان ممن استدعاهم الخليفة الأموي صديقه الطبيب **عبد الملك بن أبجر الكناني** من الإسكندرية ليمارس الطب ويدرسه لشباب العرب في أنطاكية، ومن هذه المدينة نقل الحكماء العرب الطب إلى حران(٥)، وكان هذا أول نقل للمعارف اليونانية الطبية للغة العربية في ديار الإسلام(٦). وكان عمر بن عبد العزيز يستطب عند ابن أبجر ويعتمد عليه في صناعة الطب. ومن أقوال ابن أبجر ونصائحه الطبية: "دع الدواء ما احتمل بدنك الداء"، وهذا من أقوال النبي عليه الصلاة والسلام: "سر دائك ما حملك"، وأيضاً من أقواله: "البطنة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وعودوا كل بدن ما اعتاد"،

(١) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦١.
(٢) كمال السامرائي، مرجع سابق، ص٢١.
(٣) أحمد عتمان، مرجع سابق، ص١١٧.
(٤) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١١٢
(٥) كمال السامرائي، مرجع سابق، ص٢١.
(٦) رحاب خضر عكاوي، مرجع سابق، ص١٢٦.

والشطر الأول من حكمته هذه قالها الطبيب الحارث بن كلدة الثقفي من قبل[١]. وما روي عن ابن أبجر انه قال: "المعدة حوض الجسد، والعروق تشرع فيه، فما ورد فيها بصحة صدر بصحة، وما ورد فيها بسقم صدر بسقم".

ويقال إن ماسرجويه وهو طبيب سرياني اللغة كان يقيم في البصرة، قد ترجم لعمر بن عبد العزيز كناشاً (كتاباً) في الطب لأهارويه الراهب الإسكندري، وهو من أقدم ما ترجم إلى العربية[٢]، ونستطيع تمييز ماسرجويه عن غيره من الأطباء الذين سبقوه بناحية أخرى هامة إذ برع في ميدان التأليف، حيث صنف كتابين: الأول بعنوان «قوى الأطعمة ومنافعها ومضارها» والثاني بعنوان: «قوى العقاقير ومنافعها ومضارها»[٣]، لكنه في الحقيقة لم نَرَ من العصر الأموي كتاباً منقولاً ولا كتاباً مؤلفاً في الطب[٤]. وعلى الرغم من المستوى الرفيع الذي وصل إليه ماسرجويه إلا أنه وقف حائراً أمام بعض الحالات المرضية التي كانت تعرض عليه من قبل المصابين مباشرة، ومنها أن رجلا أتاه يشكو من ألم حاد في معدته، والألم كما وصفه المريض يبدو وكأنه أحياء حية تتحرك في معدته، ولا تختفي هذه الحركة من معدته إلا إذا أكل، وإذا ما أكل سكن ما كان يشعر به، ثم لا تلبث أن تعاوده الحالة نفسها عندما يجوع ثانية، ولم يفعل ماسرجويه شيئاً أمام هذه الحالة، إلا أنه أخبر المريض أنه يعاني من ذات المرض لكن بصورة أعنف وألم أشد[٥].

(١) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٩٥.

(٢) لم يأتِ عام ٩٠٠م حتى كانت كتب أبو قراط وجالينوس قد ترجمت كلها إلى اللغة العربية، وأهم كتب أبو قراط التي ترجمها العرب كتاب الفصل في سبع مقالات، وكتاب البلدان والمياه والأهوية، وكتاب الأمراض الحادة أو الوافدة، ومقدمة المعرفة، والأركان، والأخلاط وطبيعة الإنسان والأزمنة، **انظر**: عامر النجار، مرجع سابق، ص٦٣، ٦٤.

(٣) محاسن الوقاد، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٤) عامر النجار، مرجع سابق، ص٦٣، ٦٤.

(٥) محاسن الوقاد، مرجع سابق، ص١٧٨.

ويبدو أن العلاقات الثقافية والعلمية كانت مزدهرة بين الدولة الأموية والإمبراطورية البيزنطية، وليس أدل على ذلك من أنّ الإمبراطور البيزنطي عندما علم بأن عمر بن عبد العزيز مريض، أرسل إليه أفضل أطباء الإمبراطورية لمعالجته، والذي اكتشف بأن عمر وقع ضحية مؤامرة خبيثة لقتله عن طريق دس السم له في طعامه، واقترح علاجه عن طريق شراب خاص، إلا أن عمر رفض تناول العلاج وقال: "لو كان روح الحياة بيدك، ما مكنتك من ذلك، أرجع إلى صاحبك لا حاجة لي في علاجك"[١]. وهو الذي كان قد خاطب الأمصار أن ارفعوا لي كل أعمى في الديوان أو مقعد، أو من به فالج، أو من به زمانه تحول بينه وبين القيام إلى الصلاة فرفعوا إليه، وأمر لكل أعمى واثنين من الزمنين بخادم[٢].

وقد بلغ حرص الدولة الأموية على توفير الرعاية الصحية والطبية لرعاياها، أنها أمرت بتوفير بيمارستانات متنقلة ترافق القوافل في حلها وترحالها، وتقديم الدعم الصحي للمواكب المتوجهة إلى بيت الله الحرام (في موسم الحج)، فتجهز بمواد الإسعافات الأولية، وما يحتاجه المرضى، حيث كانت تودع في صناديق خاصة بها، وكانت البيمارستانات المتنقلة تدعم بما تحتاجه من الأطباء والممرضين، الذين يشرفون على صحة المسافرين، ويعالجون من يحتاج إسعافاً، كما كان الخلفاء الأمويون يحرصون على صحبة الأطباء معهم أثناء أدائهم لفريضة الحج، ويكلفون الأطباء بمصاحبة أمير الحج، فعندما خرج يزيد بن معاوية، على رأس قافلة الحج في عام (٥٠ هـ/ ٦٧٠ م)، كلف معاوية الطبيب أبا الحكم الدمشقي بمرافقة الحجيج، حيث كان هذا طبيباً عالماً بأنواع العلاج والأدوية[٣].

(١) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦١.

(٢) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١١٠

(٣) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦٨. **وانظر**: رامي الضللي وآخرون، مرجع سابق، ص٩٧. **وانظر**: حسن علي حجازي طراوة، مظاهر الاهتمام بالحج والحرمين الشريفين في العصر الأموي، مكتبة زهراء الشرق ٢٠٠٢م، ص٤١٧.

لا شك أن جميع الجيوش الإسلامية كان يرافقها الأطباء والممرضون لإسعاف جرحى المسلمين ومداواتهم، وهذا الكلام ينساق على العصر الأموي، ومما ذكرته كتب التاريخ أن نفراً من الأطباء كان يرافق مروان بن الحكم أثناء قيادته للجيش ليعالج الجرحى، واستخدمت في العصر الأموي لأول مرة المحامل الطبية على الجمال لغرض نقل الجرحى والمصابين وأنشؤوا وحدة المشافي أو البيمارستان العسكري، وهو من الوحدات الأساسية في الجيش الأموي(١)، وكان يرافق الجيوش في حلها وترحالها في حالتي الحرب والسلم، يكون فيه فريق من الأطباء، والممرضين، والصيادلة، والغلمان، وكل ما يلزم مرضى الحروب من وسائل الراحة، والاعتناء بهم عناية فائقة(٢)، وكان خلفاء وولاة بني أمية، يأمرون بتزويد الجيوش الإسلامية خلال الحروب، بالصيادلة، والاطباء، والعقاقير وكل ما يحتاجونه من آلات وأدوات طبية، فمثلا كان والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي، أول من استحدث أَسرة الإسعاف للجرحى. وهو يعرف بالمحمل، والمحمل هو الهودج الكبير الحجاجي، سمي بهذا الاسم نسبة إلى للحجاج بن يوسف الثقفي(٣).

وعملت **المرأة** في التمريض في العصر الأموي في البيمارستانات العسكرية حيث كانت تأسو الجرحى، وتشد العظام، وتعمل على حياطة الدم دون النزيف، بالإضافة إلى حملهن اللفائف، والجبائر لعلاج جرحى الحروب، وكل ذلك ضمن الضوابط الشرعية وفي حدود الضرورة حيث تشير بعض المصادر إلى استئجار عبدالله بن الزبير لعجوز لتمرضه، فكانت تغمز رجله، وتفلي رأسه..." وفي أثناء ثورة عبد الله بن الزبير، تشير المصادر إلى أن خياماً كانت تنصب في معسكر ابن الزبير، وفي معسكر الحجاج في الأماكن المخصصة للصلاة؛ لمعالجة الجرحى وتقديم الطعام للجوعى(٤).

(١) ساجد مخلف حسن، مرجع سابق، ص١٠٩

(٢) رامي الضللي وآخرون، مرجع سابق، ص٩٧.

(٣) أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٤) مرجع سابق نفسه، ص١٧٢.

وكان معاوية بن أبي سفيان يقول: "ما مرض المرضى ولا أعان على حوادث الدهر مثلهن"(١)، ومن أشهر النساء اللاتي عملن في الطب منذ العصر الراشدي: الشفاء بنت عبد الله، ورفيدة وكانت متميزة بالجراحة، وأم عطية الأنصارية. ومن طبيبات العصر الأموي البارزات خرقاء العامرية واشتهرت بطب العيون، فقد عالجت عيون الشاعر ذي الرمة، وزينب الأودية طبيبة بني (أود) وكانت كاحلة ماهرة بطب العيون(٢) وتعد أول طبيبة عيون في تاريخ الطب الإسلامي.

أما عن وصف البيمارستان في العصر الأموي فلم تمدنا المصادر بمعلومات مباشرة عن وصف البيمارستانات في العصر الأموي، ولكن يمكن من خلال تأمل المصادر وجود بعض الإشارات المتناثرة فيها حيث تعطي الباحثة أسماء يوسف آل ذياب تصوراً عن شكل وأقسام تلك البيمارستانات وما يقدم فيها من خدمات للمرضى، فيبدو أنه كان ينقسم إلى قسمين، قسم للرجال، وآخر للنساء، وكل قسم منهما فيه قاعات للأمراض المختلفة، مفصولة عن بعضها، قاعة للكحالة، وأخرى للجراحة، وثالثة للتجبير، وأخرى للأمراض الباطنية، وتجهز كل قاعة بالأثاث الذي يريح المرضى: من سرر، وفرش، وطراريح، ولحف، ومخدات، وملاءات، فيكون لكل مريض سرير خاص به، وعليه من الفرش ما يؤمن راحته، وفي بعض البيمارستانات تكون الفرش من الكتان، والصوف، والحرير، متقنة الصنع، جميلة المنظر، وكانت تقدم للمريض عند دخوله البيمارستان، ملابس خاصة تتصف بالنظافة وكان يشرف الخدم على نظافتها وغسلها إذا اتسخت، وكانت تتصف قاعات البيمارستان بالسعة وهناك من يتعهدها بالنظافة، وقد يتخللها الماء الذي كان ينساب إليها، أو يتدفق من نافورات، تحف بها حدائق فيها الأشجار والرياحين والأزهار، ويبدو أن هذا الوصف الذي وصلنا بالتفصيل عن البيمارستانات المتأخرة، لا يختلف كثيراً عن البيمارستانات في هذه الحقبة. أما بالنسبة للمصابين بالأمراض العقلية فكانت لهم قاعات خاصة،

(١) محاسن الوقاد، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٢) ماهر النجار، مرجع سابق، ص٦٠.

بعضها للرجال، وبعضها للنساء، يشرف عليهم أطباء للمعالجة ويرعاهم المشرفون والخدم يؤمنون راحتهم، ويدبرون أمورهم ومعاشهم.

وتعد **الصيدلية** من أهم أركان البيمارستان، حيث يوجد فيها أنواع الأدوية والعقاقير التي يحتاجها المرضى للمعالجة، يشرف عليها طبيب مختص بعلم الأدوية، وكانت الصيدليات تخضع لمراقبة من قبل المحتسب، وكان الخلفاء والولاة في العصر الأموي، يشددون على الأطباء والصيادلة والبياطرة بالحرص على حفظ أرواح البشر، وحتى الحيوانات، وإذا تسبب أحد في وفاة إنسان أو حيوان، فسوف تقع عليه أشد العقوبات.

أما **المخزن** المتصل بالبيمارستان، فهو لخزن الأثاث والآنية والطعام وما يحتاجه المرضى في تدبير أمورهم، وقد يكون فيه ما يكفي لمن في البيمارستان لسنة واحدة يشرف عليه ناظر، ويعمل بين يديه خازن، وعمال، وعلى الخازن أن يشرف على ما في المخزن، وما يصرفه منه لحاجة المرضى، كما يسعى إلى إكمال ما ينقص منه، وللمخزن مبلغ معين مما أوقف للبيمارستان، وفي البيمارستان حمام للرجال، وآخر للنساء، وهما للمرضى، ولمن يعمل في البيمارستان ويتولى نظافة حمام الرجال عامل النظافة، وتتولى نظافة حمام للنساء عاملة النظافة، ولا نغفل **المطبخ** التابع للبيمارستان، والذي يطبخ فيه ما يقدم للمرضى، وللمطبخ مشرفون يراقبون عمال المطبخ، ونظافتهم، ونظافة الآنية والقدور، وما يتبعها من آنية الطبخ والتقديم، وكمية الطعام الذي يقدم إلى المرضى، بحيث يكون مطابقاً لما قرره الطبيب[1].

وختاماً ليس بوسعنا إلا أن نثني على جهود بني أمية في مجال الطب، ودورهم الرائد فيه على وجه الخصوص، وفي باقي فروع العلم على العموم، وأنه لولا القاعدة

(١) إن المعلومات الواردة في هذا البحث عن وصف البيمارستان في العصر الأموي نقلا عن: أسماء يوسف آل ذياب، مرجع سابق، ص١٧٣، ونقلا عن: رامي الضللي وآخرون، مرجع سابق، ص٩٨، ونقلا عن: محاسن الوقاد، مرجع سابق، ص١٨٤، ١٨٥.

الصلبة التي أسسها بنو أمية للعلوم، لما استطاعت أن تصل إلى الذروة في العصر العباسي، فالعلوم انتقلت بفضل الأمويين من الإسكندرية إلى أنطاكية ومن جندسابور إلى سائر مدن العراق، ولولا رعاية الأمويين لهذه المدارس لكان علماؤها قد نزحوا عن دولة الخلافة وهربوا منها، لكن الذي حدث كان العكس تماماً حيث فتحت دمشق عاصمة الخلافة الأموية أبوابها لأطباء تلك المدارس وأغدق الخلفاء عليهم وجعلوهم من حاشيتهم إمعاناً في إكرامهم والرفع من قدرهم ومكانتهم، وبالمجمل سيبقى العصر الأموي مفخرة العرب وأزهى أيامنا المجيدة.

المصادر والمراجع

١) إبراهيم المزيني، المدارس الطبية المتخصصة في الحضارة الإسلامية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد ١٣، الرياض ١٩٩٥م.

٢) أحمد عتمان، المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات من بغداد إلى طليطلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٣م.

٣) أسماء يوسف آل ذياب، الرعاية الصحية والطبية في القرن الأول الهجري (١- ١٠١هـ / ٦٢٢- ٧١٩م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشارقة ٢٠١٠-٢٠١١م.

٤) أميلي ساڤاج سميث، الطبابة قبل الخلافة العباسية، ترجمة شكر الله الشالوحي، بحث ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الثالث، المشرف العام على الموسوعة: رشدي الراشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧م.

٥) حسن علي حجازي طراوة، مظاهر الاهتمام بالحج والحرمين الشريفين في العصر الأموي، مكتبة زهراء الشرق ٢٠٠٢م.

٦) جان شار سورينا، تاريخ الطب، من فن المداواة إلى علم التشخيص، ترجمة إبراهيم البجلاتي، عالم المعرفة العدد ٢٨١، الكويت ١٩٨٥م.

٧) خالد يوسف صالح، حركة الترجمة في بلاد الشام في العصر الأموي ٤١-١٣٢هـ، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١١، العدد١، نينوى ٢٠١١م.

٨) ابن خلكان، (أحمد بن محمد بن أبي بكر) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ج٢، بيروت، دار صادر.

٩) رامي الضللي وآخرون، تاريخ العلوم الطبية، وزارة التعليم العالي، دمشق ٢٠١٨م.

١٠) رحاب خضر عكاوي، الموجز في تاريخ الطب عند العرب، دار المناهل، بيروت ٢٠٠٨م.

١١) ساجد مخلف حسن، النشاط الطبي في العصرين الراشدي والأموي، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الأول، سامراء ٢٠١٥م.

١٢) عامر النجار، في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٤م.

١٣) عبد الله السليمان، دور الترجمة وأثرها في نهضة الأمة العربية، مجلة جسور ثقافية، دمشق ٢٠١٧م.

١٤) علي محمد الصلابي، معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره، دار الأندلس الجديدة، القاهرة ٢٠٠٨م.

١٥) فاضل خليل إبراهيم، خالد بن يزيد سيرته واهتماماته العلمية، دراسة في العلوم عند العرب، بغداد ١٩٨٤م.

١٦) كمال السامرائي، الطب وتاريخه عند العرب، المورد مج ١٤، عدد٤، بغداد ١٩٨٥م.

١٧) ليلى الصباغ، دراسة في منهجية البحث التاريخية ط١٣، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٨م.

١٨) محاسن الوقاد، الطب في بلاد الشام زمن الخلافة الأموية، ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثامن لتاريخ بلاد الشام، ج١، المعارف والعلوم من القرن الأول إلى الخامس الهجري السابع إلى الحادي عشر ميلادي، جامعة دمشق ٢٠٠٩م.

١٩) محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، العين ٢٠٠٠- ٢٠٠١م.

٢٠) مصطفى محمود سليمان، تاريخ العلوم والتكنولوجيا في العصور القديمة والوسطى ومكانة الحضارة الإسلامية فيه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨م.

التراث العربي
العدد (١٥٥)/ خريف/٢٠١٩

دراسة في الاتجاهات النقدية لعلم الفلك اليوناني

في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي

أ.م.د. عبده القادري *

مقدمة: سيطرة الاتجاهات النقدية في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي:

إن القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي هو القرن الذي بدأ فيه الاهتمام بنقد الهيئة البطلمية بشكل نظري، وقد تجلى هذا النقد في كتاب ابن الهيثم في "الشكوك على بطلميوس"، ومحاولة إصلاح هذه الهيئة في كتاب "تركيب الأفلاك" لأبي عبيد الجوزجاني.

وإن الواقع التاريخي لتطور العلوم العربية خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين / العاشر والحادي عشر الميلاديين يعكس سيطرة منهجية جديدة أعادت النظر في أسس العلم اليوناني بشكل عام، وهذه المنهجية قد أخذت نمطاً جديداً في التأليف.

ومن الأمثلة المختارة التي تعطي صورة نقدية واضحة لهذه المدة كتاب الرازي "الشكوك على جالينوس" وكتاب ابن الهيثم "الشكوك على بطليموس"، ويمكن أن

* معهد التراث العلمي العربي – جامعة حلب

نضيف إلى هذين كتاباً مثل كتاب ابن سينا "الحكمة الشرقية" الذي كان يمثل عصارة ما كشفه من نواحي الخلاف مع أرسطو والذي كان من الممكن تسميته من نواحي عملية "الشكوك على أرسطو"[١].

ويمكن إضافة كتب أخرى مثل كتاب تركيب الأفلاك الذي ألّفه أبو عبيد الجوزجاني، تلميذ ابن سينا، وحاول فيه أن يرد على الأخطاء التي ارتكبها بطلميوس في تبنيه فكرة معدل المسير. وكذلك ألّف (البيروني) كتاباً سمّاه كتاب "إبطال البهتان بإيراد البرهان" يرد فيه على هيئة بطلميوس لعروض الكواكب[٢].

وإن الاتجاهات النقدية السابقة أدَّت دوراً كبيراً في كشف نواحي النقص في أعمدة العلم اليوناني الثلاثة: جالينوس وبطلميوس وأرسطو، إلا أن الأثر الأكبر الذي عكسته هذه الاتجاهات "هو موقف الباحثين والعلماء الذين نجحوا من خلال اهتمامهم العملي في تطور الميادين التي تخص كلاً منهم في خلق جو عقلي كان يسمح بوضع مثل هذه الكتب وأن يتاح لها المجال للإفادة منها"[٣].

_إصلاح هيئات بطلميوس للكواكب:

لقد أدى المزيد من التغاضي عن تلك التناقضات التي ألمت بهيئة بطلميوس إلى تراكم كثير من المشكلات الأساسية الخاصة بنظرية بطلميوس الفلكية حول هيئة الكواكب، والتي واجهها كثير من علماء الفلك العرب المسلمين، وهذه التناقضات دفعت علماء الفلك العرب إلى الاعتقاد بأن نظرية أو مذهب بطلميوس يتسم بالتعقيد وعدم الدقة الكافية، ومن ثمّة ليس لديه القدرة على تصوير الطبيعة تصويراً صادقاً.

---

[١] غوتاس، ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة: نقولا زياده، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية'ط١: ٢٠٠٣، ص: ٢٥٤.

[٢] صليبا، جورج، الفكر العلمي العربي: نشأته وتطوره، جامعة البلمند: مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، ١٩٩٨، ص: ٩٣..

[٣] غوتاس، ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص: ٢٥٥.

إن حالة الشذوذ التي ألمت بنظرية بطلميوس دفعت علماء الفلك العرب إلى صياغة منهجية علمية جديدة، كانوا قد أرسوا قواعدها في الحقبة العباسية الأولى إذ لم يكتفِ العلماء العرب المسلمون بنقد المقادير الخاطئة التي ورثوها عن الفلك اليوناني بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك في وضع منهجية جديدة حيث نظروا في السبب الذي حدا ببطلميوس إلى أن يحدس هيئة رياضية تتعارض مع المعطيات الأرسطاطيلية التي أخذ وسلَّم بها.

وكان التوجه الذي أراده علماء الفلك العرب المسلمون هو إقامة "هيئة رياضية كفيلة بوصف الظواهر الفلكية كما نراها من الأرض، من دون أن تتعارض هذه الهيئة مع المعطيات الطبيعية ... وهي الهيئة الموروثة عن أرسطوطاليس حول تكوين العالم، وبعبارة أخرى، بدؤوا يطلبون من النظريات العلمية، التي تصف الظواهر الطبيعية، أن تكون متناسقة مع المسلمات الطبيعية المأخوذة سلفاً في ذلك العلم"[١].

ومن ثم يُلاحظ أن معظم الكتب التي كتبت في الرد على هيئة بطلميوس أو في الاستدراك، كانت كلها تتجه نحو صياغة منهجية جديدة؛ وذلك لأن هذه المنهجية كانت تُسلم بقدرة بطلميوس في تحقيق الأرصاد، وتسلِّم أيضاً بالمسلمات الأرسطاطيلية التي سلَّم بها بطلميوس، ولكنها كانت تُخالف بطلميوس في النتائج التي توصل إليها عندما ابتدع هيئة رياضية تصف الظواهر الفلكية عينها وفي الوقت نفسه تُسقط عنها طبيعيتها، ففي الهيئة التي وضعها بطلميوس أقر بمبدأ أساسي يقوم على "أن الكواكب ترسم في أفلاكها دوائر بحيث يقطع الكوكب الواحد قسياً متشابهة من مداره في أزمنة متشابهة، ولكن الهيئة التي خلفها بطلميوس في كتابيه "المجسطي" و"الاقتصاص" قد خالفت هذه المعطيات الأساسية وأورثت العرب المسلمين هيئة بطلمية تتناقض نتائجها مع معطياتها"[٢].

---

[١] صليبا، جورج، الفكر العلمي العربي، ص: ٩٣.

[٢] صليبا، جورج، "فلكي من دمشق يرد على هيئة بطلميوس"، مقال في: مجلة تاريخ العلوم العربية، ص: ٣_١٧، المجلد الرابع، العدد الأول (١٩٨٠)، جامعة حلب: معهد التراث العلمي العربي، ص:٣.

إن الإطار الكوزمولوجي للنظرية الفلكية شكَّل بعداً أساسياً لإصلاح هيئة بطلميوس، وهذا الإطار استمد مبادئه من معطيات أرسطو في تكوين العالم: "أي أنه عالم كروي الشكل، والأرض ثابتة في وسطه، وحركات كواكبه يجب أن تكون ناتجة عن حركات كرات فلكية تتحرك حركة دائرية على وتيرة واحدة لا تغير فيها ولا فساد"[١].

و من ناحية ثانية فإن علماء الفلك العرب المسلمون قد أخذوا بالأرصاد التي مدَّهم بها بطلميوس بنفسه أو التي أخذها عن إبرخس وغيره ممن تقدمه.

وسعى علماء الفلك العرب المسلمين إلى أن يدمجوا معطيات أرسطو لتكوين العالم (كوزمولوجيا أرسطو) وبين قيم الأرصاد التي أخذوا بها بأن طلبوا من علم الفلك (علم الهيئة الجديد) "أن يأخذ هذه المعطيات الطبيعية التي حدَّها عالم أرسطو، والتي كان قادراً أن يفسر بواسطتها الظواهر الطبيعية بطريقة لا بأس بها، وأن يصفها وفقاً للأرصاد الثابتة المؤكدة التي قاموا بها هم أنفسهم والتي ورثوها عن بطلميوس من دون الإخلال بالنظريات الرياضية أو الطبيعية"[٢].

وبناء على ما سبق فإن علماء الفلك العرب المسلمين قد سعوا إلى ابتداع نظريات رياضية جديدة تكفي لوصف هيئة فلكية جديدة تتوافق مع معطيات أرسطو لتكوين العالم من ناحية، ومن ناحية مع أرصاد بطلميوس والأرصاد التي أنجزوها من دون أن تشوب هذه الهيئة الجديدة الشوائب التي ألمت بهيئة بطلميوس.

والمنهج الذي اتبعه علماء الفلك العرب المسلمون في صياغة علم الهيئة الجديد يتلخص في تركيز هؤلاء العلماء على افتراض أن هذا العالم الذي يشاهدونه هو عالم حقيقي يخضع للقواعد الطبيعية عينها التي سلَّموا بها والذي لا بد أن يكون له هيئة رياضية تصف بشكل برهاني الحركات المرصودة فيه على أنها حركات لأجسام طبيعية.

---

[١] صليبا، جورج، الفكر العلمي العربي، ص: ٩٤.
[٢] صليبا، جورج، الفكر العلمي العربي، ص: ٩٤.

ومن ثم فإن الافتراض الذي صاغه بطلميوس، ويتركز حول وجود فلك يحمل أفلاك تداوير الكواكب ولكنه يتحرك بحركة مستوية حول مركز وهمي سماه بطلميوس مركز معدل المسير، هذا الافتراض يبطل لأنه يتحرك حول نقطة وهمية هي وسط معدَّل المسير.

ومن ثم فإن الأوليات التي عمل عليها بطلميوس تتمثل في "وضع هيئة تمثل حركة الكواكب طولاً وعرضاً بصرف النظر فيما إذا اشتملت تلك الهيئة على بعض المسلمات التي تتنافى مع طبيعة الحركات السماوية، أما الأولويات التي عمل عليها الفلكيون العرب فقد فرضت انسجام الحركات السماوية على أنها حركات لمجسمات مع أوضاع تلك الحركات الرياضية"(١).

وعندما وصلت الهيئة البطلمية إلى الفلكيين العرب المسلمين، أخذ بعضهم الفلك المعدل على أنه تناقض بين الجزء الطبيعي في الهيئة البطلمية وبين جزئها الرياضي، وهذه المشكلة قد تصدَّر لها علماء الفلك على أنها مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى؛ فأُثيرت مناقشات وشبهات عديدة، وخاصة في حلقات الفلاسفة، حول مشكلة التناقض بين الجزء الطبيعي لنظرية بطلميوس وبين جزئها الرياضي، إلا إن ابن الهيثم كان أول من أشار بشكل صريح ومنظم في كتابه المسمى "الشكوك على بطلميوس"، مع العلم أن عالماً فلكياً آخر قد أثار الشكوك على نظرية بطلميوس وهو (أبو عبيد الجوزجاني) تلميذ (ابن سينا) ومعاصر ابن الهيثم، وقد عالج الجوزجاني قضية فلك المعدَّل للمسير، إلا أنه لم يكتفِ فقط بإثارة الشكوك على بطلميوس فحسب "بل تعدى ذلك إلى وضع هيئة تتحاشى المشاكل الواردة في هيئة بطلميوس"(٢).

ويمكن القول إن الانتقادات المهمة التي وُجِّهت إلى هيئة بطلميوس أخذت اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأول هو الاتجاه الذي اقتصر على الكشف عن شوائب هيئة بطلميوس.

---

(١) صليبا، جورج،" (ابن سينا) وأبو عبيد الجوزجاني: قضية معدل المسير عند بطلميوس"، ص: ٢٥٥.

(٢) صليبا، جورج،" (ابن سينا) وأبو عبيد الجوزجاني: قضية معدل المسير عند بطلميوس"، ص: ٢٥٥.

والاتجاه الثاني هو الذي تعدى ذلك إلى استنباط هيئة بديلة لا تعتريها الشوائب التي ألمت بهيئة بطلميوس.

ويعد ابن الهيثم ممثلاً للاتجاه الأول الذي كان مكرساً لانتقاد هيئة بطلميوس.

لقد أدى هذا التوجه النقدي لدى مؤسسة علم الفلك العرب المسلمين إلى البحث عن هيئة بديلة عن هيئة بطلميوس، وهذا أرسى دعائم علم الفلك (علم الهيئة الجديد)؛ حيث أرسى القواعد الرياضية التي يجب أن يُبنى عليها علم الهيئة الجديد، وأضاف مطلب التناسق العلمي الذي يجب أن يتحلى به أي علم، ومن ثم لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تؤخذ مسلمات في علم ما تتعارض مع النتائج التي توصل إليها ذلك العلم.

ويمكن الإشارة إلى أن الاتجاه النقدي، الذي سيطر على توجهات علماء الفلك العرب المسلمين منذ القرن الخامس الهجري / العاشر الميلادي في إطار المؤسسة الفلكية العربية، اكتملت عناصره مع الفلكي الدمشقي ابن الشاطر؛ حيث استطاع هذا الفلكي أن يستفيد من النظريات التي ابتكرها سابقوه، "ليضع هيئة تحل الإشكالات الواردة في هيئة بطلميوس وليضيف إليها إمكانية حدوثها حول مركز العالم نفسه كما هو مفروض، أضف إلى ذلك أن الهيئة التي اقترحها جاءت جامعة لهيئة أفلاك الكواكب العليا، والقمر والشمس"(١).

و إن الهيئة التي اقترحها ابن الشاطر تجعل منه ممهداً لكوبرنيكوس وثورته؛ إذ إن تبنِّي ابن الشاطر لهيئة واحدة تحل جميع الإشكالات قد "ساعد كوبرنيكوس على تبين هيئة مشابهة تتناسب تماماً مع هيئة ابن الشاطر فيما يتعلق بفلك القمر الذي يدور حول الأرض في كلتا الهيئتين"(٢).

---

(١) صليبا، جورج، الفكر العلمي العربي، ص: ١٢٤.

(٢) صليبا، جورج، الفكر العلمي العربي، ص: ١٢٦.

_النقد والعقل النقدي – نموذج ابن الهيثم:

إن مجموعة الردود على هيئة بطلميوس، والتي صَدَرت عن العديد من علماء الفلك العرب المسلمين، إنما تعبِّر عن حالة المؤسسة العلمية أو مؤسسات البحث الفلكية تجاه النموذج البطلمي المسيطر آنذاك.

لقد شكلت هذه الانتقادات لبطلميوس بمجموعها العقل النقدي لدى مجتمع علماء الفلك العرب المسلمين، والعقل النقدي لدى علماء الفلك العرب هو محاولة تجاوز بعض الأطر التي فرضها بطلميوس وخصوصاً فيما يتعلق بالهيئة التي وضعها في كتابه المجسطي.

وابن الهيثم هو الذي عبَّر عن حالة المجتمع العلمي، الذي أخذ بالعقل النقدي كمعيار أساسي في نقد توجهات بطلميوس، وفي بناء نظرية الفلك: علم الهيئة، إذ تعد مقالة ابن الهيثم "الشكوك على بطلميوس"، بالإضافة إلى مقدمته التي أعدها لكتاب "المناظر" "من أهم الكتابات الإبستمولوجية التي دُونت في أواخر القرن الرابع الهجري وبدايات القرن الخامس الهجري / العاشر والحادي عشر الميلاديان، فإذا نظرنا إليهما معاً أمكن لنا أن نقف على مفاهيم وتصورات إبستمولوجية ومنهجية ذات قيمة علمية، وسوف يتبين لنا إلى أي مدى كان ابن الهيثم يُعبِّر عن حالة المجتمع العلمي الذي كان يمثله في ذلك العصر، ونظرة هذا المجتمع للبحث العلمي وقيمته"(١).

واستناداً إلى كتاب ابن الهيثم "الشكوك على بطليموس" فإن عملية النقد لم تكن محصورة بهيئة بطلميوس للكواكب فقط، بل تعدتها لتشمل أعمال بطلميوس الأخرى كالتي تتعلق بعلم المناظر"، وهذا يعني أن البواعث الرئيسية التي دفعت إلى تأليف هذا الكتاب كانت أعم بكثير من البواعث الفلكية.

(١) محمد، ماهر عبد القادر، العلم العربي: دراسة معرفية، دار المعرفة الجامعية،٢٠٠١،ص: 170 .

ويمكن القول إن هذا النوع من المؤلفات يتبع نفس المنهج الذي اتبعه الطبيب أبو بكر الرازي الذي ألف كتاباً مشابهاً لكتاب ابن الهيثم ينتقد فيه جالينوس (القرن الثاني الميلادي)، وسمَّاه الشكوك على جالينوس"[١].

بدأ ابن الهيثم كتابه بمقدمة عامة عرض فيها المبادئ التي ينوي اتباعها في عمله، إذ ذكر: "الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء في طباع جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل[٢]".

ذكر أنه لن يشير في كتابه إلا إلى المسائل (الشكوك) عند بطلميوس التي لا يمكن تفسيرها بشكل واضح ومرض، والتي يرد فيها تناقض مع الأصول الأولية المسلم بها، وقد أشار إلى هذه المسائل بقوله: "ولسنا نذكر في هذه المقالة جميع الشكوك التي في كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التي لا تأوُّل فيها فقط، التي متى لم يخرَّج لها وجوه صحيحة، وهيئات مطردة، انتقضت المعاني التي قررها، وحركات الكواكب التي حصلها، فأما بقية الشكوك فإنها غير مناقضة للأصول المقررة، وهي تنحل من غير أن ينتقض شيء من الأصول ولا يتغير"[٣].

ولعل أهم قسم تعرَّض له ابن الهيثم بالنقد هو القسم المتعلق بمسألة معدل المسير؛ حيث أورد فيه أهم انتقاداته على الإطلاق للهيئة البطلمية.

---

(١) صليبا، جورج، "نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر"، في: مورلون، ريجيس، "مقدمة في علم الفلك"، في: موسوعة تاريخ العلوم العربية، ج١: علم الفلك النظري والتطبيقي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط١: ١٩٩٧ ص: ١١٣.

(٢) ابن الهيثم، الحسن، الشكوك على بطلميوس، تحقيق: عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، تصدير: إبراهيم مذكور، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١، ص: ٣.

(٣) ابن الهيثم، الحسن، الشكوك على بطلميوس، ص: ٥.

وهذا الإشكال عند بطلميوس (الإشكال الرابع) "يفيد بكل بساطة أنه ليس يمكن لفلك أن يدور بحركة مستوية حول محور لا يمر بمركزه، كما كان بطلميوس يفترض"[١].

و قد أثار ابن الهيثم في شكوكه على بطلميوس قضية معدل المسير بالذات، وذكر بوضوح تام، في تفاصيل رده على بطلميوس، أن اعتراضه يستند في الحقيقة على أن هذه الحركات "يفترض فيها أن تكون ناتجة عن حركات أجسام حقيقة، وأنه ليست حركات أجسام متخيلة"[٢]، لأن "قطر فلك التدوير هو خط متخيل، والخط المتخيل ليس يتحرك بذاته حركة محسوسة تحدث معنى موجوداً في العالم، وكذلك سطح فلك التدوير هو سطح متخيل، والسطح المتخيل ليس يتحرك حركة محسوسة، وليس يتحرك حركة محسوسة تحدث معنى موجوداً في العالم إلا الجسم الموجود في العالم"[٣].

لقد أثار ابن الهيثم في مقالته مشكلة إبستمولوجية هامة تتعلق بالعلاقة بين الجانب النظري أو الرياضي لنظرية الفلك وبين الجانب الطبيعي أو الواقعي من هذه النظرية. ومن ثم فإن التناقض الأساسي الذي وقع فيه بطلميوس، حسب تصور ابن الهيثم والذي يُعبر عن رفض ابن (الهيثم) لنموذج بطلميوس، هو عدم موافقة هيئة بطلميوس مع الأرصاد التي أجراها علماء الفلك العرب المسلمون، مبيناً أن الهيئة "التي فرضها بطلميوس للكواكب الخمسة هي هيئة باطلة لأنها خارجة عن القياس وعن الأصول الصحيحة"[٤]، مشيراً في نفس الوقت إلى أن بطلميوس كان قد اعترف بأن هذه الهيئة التي وضعها هي هيئة "خارجة عن القياس"[٥].

---

[١] صليبا، جورج، "نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر"، ص: ١١٨.

[٢] صليبا، جورج، "نظريات حركات الكواكب في علم الفلك العربي بعد القرن الحادي عشر"، ص: ١١٩.

[٣] ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، ص:١٦.

[٤] ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، ص: ٣٣.

[٥] ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، ص: ٣٣.

وتوصَّل ابن الهيثم من خلال مناقشته العلمية لشكوك بطلميوس إلى أن الهيئة التي وضعها بطلميوس هي هيئة لا تنطبق على الأفلاك الحقيقيّة، ومن ثم فهي هيئة باطلة، مشيراً إلى ذلك بقوله: "فقد تبين من جميع ما ذكرناه أن الهيئة التي قررها بطلميوس لحركات الكواكب الخمسة هي هيئة باطلة، وأن لحركات هذه الكواكب هيئة صحيحة بأجسام متحركة حركة مستوية دائمة متصلة لا يلزم منها محال، ولا يتداخلها شبهة هي غير الهيئة التي قررها بطلميوس"[(١)].

وقد اختتم ابن الهيثم انتقاده لبطلميوس بعرض كافة الأسباب التي دفعت ببطلميوس ليطرح هيئته القائمة على جملة من المتناقضات، إذ يقر ابن الهيثم أن مثل هذه التناقضات قد تقع أحياناً في بعض المواضع، نتيجة السهو الذي قد لا ينجو منه أي إنسان، ففي مثل هذه الحالة يكون عذر بطلميوس مقبولاً، ولكن عندما يقع بطلميوس في التناقض عمداً، ففي هذه الحالة لا يوجد عذر لبطلميوس.

وقد بين ابن الهيثم كل ما ذُكر بقوله: "فهذه المواضع التي ذكرناها هي المواضع المتناقضة التي وجدناها في كتاب المجسطي، ومنها ما هو معذور فيه، ومنها ما ليس له فيه عذر، وذلك أن منها مواضع تجري مجرى السهو الذي لا يعرى البشر منه، فهو معذور فيه، ومنها مواضع ارتكبها بالقصد، وهي الهيئات التي قررها للكواكب الخمسة، فليس له فيها عذر"[(٢)].

إن تحليل نص ابن الهيثم: "الشكوك على بطلميوس" يبيّن مدى أهمية نص بطلميوس عند ابن الهيثم، وإن مقالة ابن الهيثم تكشف أنّه قد واجه مشكلة إبستمولوجية بالدرجة الأولى ؛ "فنص بطلميوس بالنسبة لابن الهيثم يشكل أثراً معرفياً وعلمياً مهماً إذ تترتب عليه نظريات علمية تنطلق من مفاهيم وتصورات محددة، ومن ثم تصبح كلمة "الشكوك" هنا بمثابة المنطلق النقدي الذي لم يكن يهدف أصلاً إلى تأسيس نظرية علمية بناءً على النص الذي أمامه، وإنما بيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية التي تأسس عليها النص"[(٣)].

---

(١) ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، ص: ٣٤.
(٢) ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، ص: ٣٧.
(٣) محمّد، ماهر عبد القادر، العلم العربي، ص:١٧١.

بل إن معنى المصطلح عند ابن الهيثم "الشكوك"، ارتبط بهدف العلم عنده؛ إذ "العلم يهدف إلى تزويدنا بنظريات كافية من الناحية الإمبريقية، ومن ثم فإن قبول النظرية يتضمن الاعتقاد في أنها كافية من الناحية الإمبريقية، وصادقة بصورة تقريبية"[١].

إنَّ الاتجاه النقدي الذي مثَّله ابن الهيثم وغيره في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي يُعد خرقاً لسيطرة النموذج البطلمي على كافة أشكال الممارسة العلمية لدى أعضاء المجتمع البحثي الفلكي بشكل خاص والمجتمع العلمي بشكل عام، وهذا الخرق للنموذج البطلمي تمَّ من خلال مراجعة النص (نص بطلميوس)؛ إذ شكَّل نص بطلميوس عند علماء الفلك العرب المسلمين "سياق اليقين، كما شكَّل بنية إبستمولوجية قوية قائمة على يقينية النص استمرت لأجيال، ولم يفكر أحد إزاء هذا أن يراجع اعتقاداته عن النص، أو يعاند النص، مما جعل النص هو الموجه للنشاط العلمي"[٢].

ومن ثم فإن معيار النقد عند ابن الهيثم هو معيار ثابت، وقد تمثَّل هذا المعيار في التخصيم والتمييز دون تحيز، ووفق شروط العقل الذي ينفذ إلى أعماق النص.

وانطلاقاً من هذا المعيار وضع ابن الهيثم النتائج موضع الامتحان والاختبار بصورتين:

الأولى: صورة انطلقت من العقل الذي يكشف التناقضات ويبرهن على النتائج أيضاً عند صحتها.

والثانية: صورة انطلقت من الخبرة استقرائياً.

فكأنه جمع بين العقل والحس معاً للوصول إلى الحق[٣].

---

(١) محمد، ماهر عبد القادر، العلم العربي، ص:١٧١.

(٢) محمد، ماهر عبد القادر، العلم العربي، ص: ١٨١.

(٣) محمد، ماهر عبد القادر، العلم العربي، ص: ١٨٥.

_ الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث لابد من الإشارة في هذا المجال إلى أن تراث علم الهيئة قد قطعته عوامل خارجية؛ إذ يتداخل تطور علم الهيئة بصفة دائمة، ويتأثر بالعوامل والحاجات الاجتماعية التي أفرزتها البيئة الإسلامية.

هذه العوامل الاجتماعية التي تقف خارج نطاق العلم نفسه، علم الهيئة، كان لها دور كبير في صياغة وتطوير نظرية الفلك :علم الهيئة؛ إذ أصبحت جل محتويات كتب الهيئة تتضمن جملة من المواضيع ذات المحتوى الديني والاجتماعي، مثل: الأبحاث المتعلقة بطلوع الفجر، وتحديد اتجاه القبلة، ومسألة التقويم، وتحديد مواعيد الصلاة.

ومن ثم فإن هذه العوامل أدَّت دوراً كبيراً في صياغة حدود فاصلة بين تيار علم التنجيم أو علم أحكام النجوم وبين تيار علم الهيئة داخل بنية المؤسسة العلمية الفلكية العربية.

ومن ثم فإن الاستقلالية المؤسسية لعلم الهيئة كعقل نقدي، كانت تشترطها المعايير والمصالح الاجتماعية، وخصوصاً المتعلقة بأحكام الدين الإسلامي نفسه.

ومن ناحية ثانية فإن هذه الاستقلالية لعلم الهيئة ارتبطت بالتوجه النقدي الذي أضفى مشروعية ذاتية على علم الهيئة، وهذا التوجه النقدي لدى علماء الفلك العرب المسلمين قد أرسى في البحث عن هيئة جديدة دعائم علم الهيئة الجديد، وأرسى أيضاً القواعد الرياضية التي يجب أن يُبنى عليها علم الهيئة الجديد، وأضاف مطلب التناسق العلمي الذي يجب أن يتحلى به علم الهيئة.

وهذا التوجه النقدي لدى علماء الفلك العرب المسلمين يعكس محاولة علماء الفلك تجاوز الأطر البطلمية وخرق النموذج البطلمي وسيطرته على ممارسات وأشكال البحث العلمي في إطار جماعات البحث الفلكي، وإن العالم الكبير ابن الهيثم يمثل نظرياً قمة الثورة المعرفية والمنهجية على النموذج البطلمي.

تاريخ الرياضيات في الشرق العربي القديم

د. عبد الله السليمان *

يوجد أكثر من أربعة آلاف لغة في العالم، وكثير من الأبجديات، وعديد من أنظمة الكتابة المختلفة، وعلى الرغم من هذا هناك نظام ترقيم واحد نستخدمه في العالمين الغربي والعربي وفي كثير من بلدان العالم الأخرى. في الواقع إن الرياضيات هي الاختراع الذي يتسم بالشمولية العالمية، وهي اللغة الحقيقية المتعارف عليها بين سكان الكوكب، وسنفرد أوراق هذا البحث للحديث عن ميلاد علم الرياضيات وتاريخه في الشرق العربي القديم، منوهين بالجهود التي بذلها السوريون والعراقيون القدماء في سبيل الرقي الحضاري والعلمي، فقد تم تحديد ابتكار الكتابة في سومر (جنوب بلاد الرافدين) في مدينة أورك تحديداً، وفي مصر الفرعونية في نهاية الألف الرابعة قبل الميلاد نحو ٣٢٠٠ ق.م، حيث ظهرت الكتابة المسمارية عند السومريين (وهي كتابة لاصقة)، وظهرت الكتابة الهيروغليفية في مصر (وهي كتابة تصويرية)، في وقت واحد تقريباً(١). إن عظمة الحضارة العراقية ـ السورية القديمة ورقيها، قد تجلت في اكتشافات

---

* مدرس التاريخ القديم بجامعة دمشق

(1) Katz, V. J., – *A History of mathematics* – 3ed, University of the District of Columbia, 2009, p.11

ومغامرات وفتوح عقلية وفكرية، ليس على المستوى الأدبي ـ الديني والفني فحسب، ولكن على مستوى العلوم التطبيقية أيضاً. وبقدر ما كانت العبقرية العراقية ـ السورية حريصة على الابتكار والتطوير كانت حريصة على التقاليد وفق قواعد ونُظم صارمة، ولاسيما في المجال الديني. ورغم ذلك لم تشكل هذه التقاليد عائقاً أمام الإبداع والتفكير والاستجابة للشروط الحضارية الجديدة، وخاصةً التطور والغنى الاقتصادي، الذي قاد إلى ابتكار الكتابة والأرقام[١] الذي مهد لميلاد علم الرياضيات.

في الواقع لقد كانت الحاجة لنظام عد وحساب ضرورةً ملحةً، فبعد أن نشأت القرى على طول الرافدين العظيمين (دجلة والفرات)، وظهرت مؤسسات الحكم الزمني (القصر) والديني (المعبد)، كان الموظفون الذين يديرون أملاك هاتين المؤسستين بحاجة لنظام عدٍّ وحساب لتقدير الضرائب وأجور الفلاحين والمحصول والثروة المتراكمة، وحساب الهبات والأضاحي، وما يمكن إنفاقه على الاحتفالات الملكية والزواج المقدس بالنسبة للقصر، وما يمكن إنفاقه على الاحتفالات التي تقام للآلهة والتي يجريها الكهنة بالنسبة للمعبد. وهكذا يمكننا القول إن الرياضيات ولدت من الأرقام والعد لحاجة اقتصادية ماسة[٢]، وفي هذا الصدد يقول عالم السومريات الألماني هارتموت شموكل Hartmut Schmockel: "لقد تألفت أقدم كتابة من النقاط والفواصل والعلامات الأولية المستخدمة في المدونات والوثائق ذات الطابع الاقتصادي، وإن فن الكتابة لم يولد لتعظيم الملوك وتبجيل الآلهة، وإنما ولد من الضرورات اليومية لشعب نشط وموهوب كافح في بلاده الجديدة"[٣]. بعد ذلك كان ملوك الشرق العربي القديم بحاجة إلى العد؛ لإحصاء القوى السكانية من أجل

(١) فيصل عبد الله وعيد مرعي، المدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٨م، ص٢١٩.

(2) Katz, V. J., Op. Cit., 2009, p.11

(٣) فويتك زاماروفسكي، في البدء كانت سومر، وزارة التعليم العالي، دمشق ٢٠١٥م، ص١٧٨.

توظيفها في معاركهم، حيث إننا نمتلك رسالة من زمري ليم ملك ماري (١٧٨٢ - ١٧٥٩ق.م) فيها توجيهات بضرورة تزويده بملخص عن رُقم الإحصاء المحفوظة في أرشيفات المملكة، والهدف هو معرفة القوى التي يجب عليها أن تلتحق بمخيمه العسكري[(١)].

لقد بدأ العد في مراحل ما قبل التأريخ والكتابة، ولعل العد كان أول صور الكلام عند الإنسان. وكان نظام العد في بداياته بسيطاً، حيث نظر الإنسان إلى الأشياء التي كان يراها على أنها وحدة واحدة فإذا كانت مجموعة من الحيوانات نظر إليها على أنها وحدة وليست فرداً. وقد تكون أول طريقة عبر بها القدماء عن الكمية هي لغة إشارة باليدين، فيفتح الذراعين بقدر معلوم للدلالة على الكمية إن كانت قليلة أو كثيرة، ولم تستخدم الرموز أو الكلمات للتعبير عن الكميات. إن أصابع اليد يمكن استخدامها بسهولة للتعبير عن مجموعة من اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أشياء. وباستخدام أصابع كلتا اليدين يمكن تمثيل مجموعات تحتوي على عشرة أشياء، ومنه نشأ النظام العشري، ولما أضيفت أصابع القدمين إلى اليدين تكونت فكرة العشرين، وعندما تصبح أصابع اليدين والقدمين غير كافية يمكن استخدام كومة من الحصى لتمييز التناظر والتطابق بين عدد هذه الحصى وعدد العناصر في المجموعة التي يراد عدها[(٢)]. فخمس حصيات قد تعادل خمس جرار من الزيت[(٣)]. وبهذا نكون قد انتقلنا إلى **المرحلة الثانية**: ألا وهي مطابقة الشيء بنظيره[(٤)]. ويعتقد أن كلمة إحصاء العربية مشتقة من لفضة الحصى التي كانت تستخدم في العد والحساب، والأمر نجده

(1) Charpin, D., – *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia* – Translated by Jane Marie Todd, University of Chicago Press, 2010, p.40

(٢) عدنان عوض، إلياس ضبيط، مروان الحاج داود، تاريخ الرياضيات، جامعة القدس المفتوحة، عمان ٢٠٠٢م، ص٨.

(3) Katz, V. J., Op. Cit., 2009, p.11

(٤) عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص٨.

في اللغة الإنكليزية Calculate والتي تعني يعد أو يحسب مشتقة من الكلمة اللاتينية Calculus ومعناها حصاة.

وابتكر إنسان الشرق العربي القديم نظام كريات الطين؛ وهي عبارة عن كتل طينية مختلفة الحجوم، يعتقد أنها تحوي إشارات عددية متباينة. ولسوء الحظ لا نستطيع بواسطة هذه الإشارات التعرف على القيمة العددية للمعدود، لأن الكتل الطينية الآنفة الذكر وجدت بمعزل عن الكميات المعدودة، مما يصعب علينا استخلاص أية نتائج عملية، ولكننا لا نشك بأية حال من الأحوال في قيمتها الرقمية، وبأنها كانت منتشرة بشكل واسع في أرجاء المشرق العربي القديم وما حوله كشكل من أشكال المعلومات المخزونة منذ العصر الحجري الحديث. ونؤكد مرة أخرى بأن أعداد الرموز المكتشفة محدودة جداً، ولا تسمح إلا بتخزين معلومات تتعلق بكميات معدودة على التوالي. وعلى النقيض من ذلك نجد إمكانيات أخرى غير الرموز في توسيع دائرة المعلومات العددية، تتمثل بأشكال طينية صغيرة تأخذ شكل المعدود، ويبدو أن هذه الأشكال تزامنت مع تقدم الكتابة، ولكن ربطها مع الكتابة ما زال تحزرياً[١].

وفيما بعد تطور العد والحساب حيث رسم الشيء كاملاً أو جزء منه (كرأس للحيوان مثلاً)، وتم التعبير عن الجمع بتكرار الرسم أو الرمز بالعدد اللازم، ولعله من ذلك نشأ نظام العد والترقيم، وفيما بعد أخذت الأرقام إشارات رمزية، وقد ظهر ذلك في **أقدم لوح طيني** مؤرخ بمرحلة ما قبل السلالات السومرية وقد رسم عليه رأس بقرة وخطان صغيران، ربما أن لهما قيمة عددية[٢]. وانطلاقاً من هذا الترميز البسيط تطورت الرياضيات لتساهم فيما بعد في كل النواحي الحضارية في الشرق القديم،

(1) Nissen, J, H., – *The context of the origins of writing and its early use in the ancient near east* – The Syrian jezira cultural heritage and interpretations, DGAM, 2006, pp.110, 111

(٢) فيصل عبد الله وعيد مرعي، المرجع السابق، ص٢٢١.

حيث تم الاستفادة منها في هندسة البناء وشق الطرقات ومسح الأراضي وحساب مساحتها وتعيين حدودها وإعادة توزيعها على الفلاحين، وفي تقسيم الأملاك، وفي الهندسة المائية في حفر قنوات الري والترع وبناء السكور والعبارات، وفي التقويم وحساب الزمن، وفي إحصاء السكان والغنائم وتعداد القوات التي يمكن تجنيدها.

ألواح الرياضيات المسمارية:

منذ اخترع الكتابة في سنة ٣٢٠٠ ق.م حتى تاريخ تدوين آخر نص مسماري في سنة ٧٥ ق.م، دون سكان الشرق القديم كتاباتهم على ألواح طينية باستخدام قلم من القصب رأسه مثلث الشكل، وهذه مواد متوفرة في العراق بكثرة وكلفتها رخيصة. وكان اللوح الطيني يترك تحت أشعة الشمس ليجف أو يوضع في أفران(١). ومعظم هذه الألواح كانت قد كشفت في الـ ١٥٠ سنة الماضية، ويرجع الفضل للأستاذ هنري راولسون Henry Rawlinson (١٨١٠-١٨٩٥م) في فك رموز الكتابة المسمارية، بعد مقارنتها بكتابات الملك داريوس الموجودة على صخرة بهيستون Behistun. إن هناك ما يقارب ٥٠٠ لوح طيني يمثل أغلبها مسائل رياضية، ومعظم الألواح لها شكل مستطيل ولبعضها شكل مدور، ومعظم هذه الألواح الرياضية تعود لعهد حمورابي (١٧٩٣- ١٧٥٠ ق.م) أي للعصر البابلي القديم(٢)، ويرجع الفضل لعالم الآشوريات نوجبور Neugbauer في دراسة الرُقم الرياضية في النصف الأول من القرن العشرين(٣).

تنقسم الألواح الرياضية إلى نوعين أساسيين، **النوع الأول** يتمثل في الجداول الرياضية، وبلغ عددها حوالي ٢٠٠ لوح طيني، وتتضمن جداول متبادلات، وجداول

(1) Charpin, D., Op. Cit., 2010, p. 7
(2) Katz, V. J., Op. Cit., 2009, p.11
(3) Hodgkin, L., – *A History of Mathematics From Mesopotamia to Modernity* – Oxford University Press, 2005, p.17

الضرب والمربعات والجذور التربيعية، والمكعبات والجذور التكعيبية، والمتواليات العددية، ومجموع المربعات والمكعبات المطلوب من أجل حل عددي لأنواع معينة من المعادلات، ووظائف أسية. **والنوع الثاني** يتمثل في نصوص وقضايا علمية كانت تمثل المعادلات الجبرية التربيعية ونظرية الأعداد وعمليات أخرى تم صياغتها بتعابير هندسية مثل تشابه المثلثات وتناسب أضلاعها، ونظرية التوازي والتناظر ومعادلات جبرية من الدرجة الأولى والثانية والثالثة، وقضايا عملية مثل توسيع قناة أو إحصاء قرميد[١] (انظر النص الرياضياتي من تل فارا). ولما كانت هذه الألواح الطينية قد تم الكشف عنها بطرق غير مشروعة، فإن بعضها تعرض للكسر، لذلك يجد الباحث صعوبة كبيرة عند دراسة تاريخ الرياضيات في بلاد الرافدين[٢]. والصعوبة الأكبر أن بعض هذه النصوص كتبت بلغة سومرية ـ أكادية مختلطة، وأن بقاء هذه الألواح مسألة فرصة، فهي لا تعبر عن كامل الرياضيات الرافدية[٣]. عموما يمكننا القول بأن العراقيين والسوريين القدماء قد عرفوا العد والعمليات الحسابية الأربعة، وعرفوا الجذر والمربع والتكعيب والكسور. ووصلوا إلى قيمة π (٣,١٤)، وهكذا سبق العلماء العراقيون والسوريون والمصريون القدماء علماء الإغريق. وتحولت الرياضيات البابلية أساسا لتعليم الفرس والإغريق وتطوير تجاربهم الخاصة[٤].

ميلاد الأرقام ومكانتها الرمزية:

لقد استعان السومريون بأعضاء جسم الإنسان المميزة للتعبير عن الأرقام ولاسيما أصابع اليد، فمثلاً الرقم واحد كان خطاً عمودياً مستقيماً، يشبه جسد

(1) Kramer, S. N., – The Sumerians – 4ed, University of Chicago Press, 1970, p.91

(٢) عُلا محمّد أمين عطية، العلوم الأولية في حضارة المشرق العربي القديم (بلاد الرافدين) من العصر السومري إلى نهاية الدولة الكلدانية من ٢٨٠٠ ق.م – ٥٣٢ ق.م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق ٢٠١٤م، ص٥٨.

(3) Hodgkin, L., Op. Cit., 2005, p.18

(٤) فيصل عبد الله وعيد مرعي، المرجع السابق، ص٢٣١.

الإنسان أو أصبعه. وعرف العدد اثنان من ملاحظة تناظر أعضاء الجسم كاليدين والعينين والرجلين. وبما أن أعضاء جسم الإنسان لا تكفي للتعبير عن الأشياء التي زاد عددها على اثنين، استعانوا بالطبيعة المحيطة بهم، وهكذا أصبح العدد ثلاثة يعبر عن الجمع والوفرة والكثرة، لأن جسم الإنسان لا يمتلك ثلاثة أعضاء متماثلة. وأصبح لهذا الرقم دلالته الخاصة، فزقورة أور تكونت من ثلاث مصاطب بعضها فوق بعض، وكانت تحمل عروس الزواج المقدس في أور على رأسها زينة ذهبية تعلوها ثلاث ورود فقط[1]، وكان عدد أيام الحداد في الشرق القديم ثلاثة، أهمها أيام الحداد الثلاثة على الإله دموزي Dumuzi وتبدأ من الأول من نيسان.

أما بشأن الرقم أربعة فقد نظر إنسان بلاد الرافدين حوله فوجد الجهات أربعاً، لذلك استخدم الملك الأكادي الشهير شاروكين وحفيده **نارام سين** لقب (ملك الجهات الأربعة للدلالة على عظمته، وكان للإله مردوك Mardouk أربع آذان وأربع عيون في رأسه، أذن وعين في كل جهة، تعبيراً عن قوة السمع والبصر عنده. وبشأن الرقم خمسة فلا شك أن إنسان بلاد الرافدين قد اهتدى إلى هذا الرقم من أصابع يده الخمس. أما العدد ستة فلم يرمز له من قبل السومريين، إلا أن البابليين جعلوه رمزاً للربة عشتار وجعلوا شكله النجمة بستة زوايا[2].

وكان للرقم سبعة دلالات متنوعة عند سكان المشرق العربي القديم ومكانةً لا تدانيها مكانة رقم آخر، أهمها أن أيام الأسبوع سبعة. ويقول عالم الآثار راولينسون Rawlinson بأن لكل من زقورة بورسيبا وزقورة بابل سبعة أدوار (طوابق)، وقد لون كل طابق بلون معين إشارة إلى كوكب من الكواكب السبعة، أما تلك الألوان فهي كالتالي، من الأسفل إلى الأعلى: الأسود زحل، والأبيض عشتار، والبرتقالي المشتري، والأزرق عطارد، والقرمزي المريخ، والفضي القمر، والذهبي الشمس. كما أن الحفريات الأثرية بينت أن بابل كانت محاطة بسور مزدوج تفصل بين جدرانه سبعة أمتار، وكان

---

(١) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٢٩.

(٢) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٢٩.

للمدينة سبعة أبواب، وأحد هذه البوابات السبع يحمل اسم عشتار، وكان يمتد منه شارع يؤدي إلى المنطقة المقدسة في جنوبي بابل حيث معابد الآلهة(١).

ولما كان العدل أساس الملك، كان على ملوك الشرق العربي القديم إعادة مراجعة التشريعات القانونية كل سبع سنوات، فقد اكتشف كروس Kraus أثناء حكم سامسو - إيلونا Samsu-iluna (١٧٤٩ .١٧١٢ق.م) تشريعاً قضائياً في السنة الأولى من حكمه، وتشريعاً إصلاحياً ثانياً في السنة الثامنة من حكمه، من الواضح أن فاصل السبع سنوات يظهر مكانة هذا الرقم. ورغم ذلك فإن وجود دورة منتظمة مدتها سبع سنوات لإعلان التشريعات الإصلاحية كان يشكل عامل ضغط على التجار الذين كانوا يقللون من إعطاء الديون في الفترة الأخيرة من مدة السبع سنوات، لأن كل تشريع إصلاحي جديد كان يترافق مع إسقاط الديون القديمة(٢). واعتقد الآشوريون أن سبعة أبواب تحيط بالعالم الآخر(٣).

وكان للرقم ثمانية علاقة بعبادة الشمس، فزهرة نبات عباد الشمس التي تتابع الشمس من مشرقها لمغيبها، فسر أمرها على أنه عبادةٌ للشمس، ولو دققنا في الوردات الثلاث التي تحملها عروس الزواج المقدس على رأسها سنجدها هي زهرات عباد الشمس، وقد رسم فنانو العراق هذه الوردة بثمانية أوراق وذلك تمثيلاً لإله الشمس، مع العلم أن أوراق هذه الزهرة في الحقيقة يزيد عددها على ٣٢ ورقة (٤). كما بني معبد مردوك الشهير في بابل على برج من ثمانية أدوار ويصعد له بدرج حلزوني وكان يتم فيه الزواج المقدس(٥).

---

(١) محمّد محفل، تاريخ الرومان، تاريخ إيطاليا وروما حتى عصر الفتوحات الكبرى، سلسلة تاريخ الرومان، مطبعة غندور، بيروت ١٩٧٤، ص١٧٨.

(2) Charpin, D., Op. Cit., 2010, p. 93

(٣) محمّد محفل، المرجع السابق، ص١٧٨.

(٤) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٣٠.

(٥) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي، أبو ظبي ٢٠٠١م، ص١١٥.

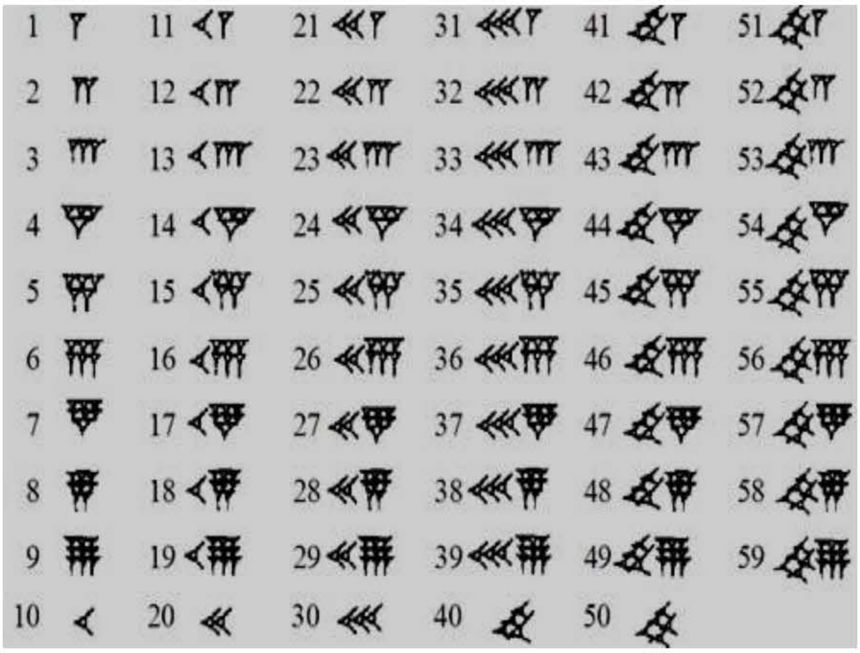
الحساب ونظام العد:

خلال الحقبة المسماة بفجر السلالات الباكرة الممتدة من (٢٨٠٠-٢٧٠٠ ق.م) ابتدع السومريون نظامهم الرقمي، وأسسوا لأول نظام عدّ في المجتمعات البشريَّة، واستخدموه في حياتهم لإنجاز أعمال حسابية مختلفة، اعتمدوا فيه بادئ الأمر النظام العشري، البدائي، المنبثق من فكرة عدد أصابع اليدين البالغة عشر أصابع، واستخدموا لذلك **إشارتين، أي رقمين فقط**، الأولى على شكل مسمار قائم، عريض الرأس من فوق ومدبب من **الأسفل** 𒁹 ، وهذا المسمار رمز للآلة التي كانوا يستخدموها في كتاباتهم على الحجر وألواح الطين وغيرها، ومنها جاء الاسم (الكتابة المسماريَّة)، والإشارة الثانية على شكل رأس **رمح** 𒌋 ، وهذا يرمز بدوره إلى آلة الحرب البسيطة التي استخدموها في حروبهم. لقد كان نظام العد عند السومريين يمثل خليطاً من الطريقتين العشرية والستينية دون وجود الصفر، فعند تكرار كتابة الإشارة الأولى، أي المسمار، بعضها إلى جانب بعض من مرَّة إلى تسعة مَرّات، فإنها تعكس الأعداد الأحادية، أي الأعداد الرئيسيَّة من ٩.١، أما الإشارة الثانية فهي ترمز للعدد ١٠، وبالتالي إلى مرتبة العشرات، وذلك لأنهم لم يخترعوا العدد صفر بعد، واعتمدوا طريقة العد الإضافي، أي عند تكرار الرقم الأول مرة ومرتين وثلاث إلى ٩ مرّات نحصل على الأعداد الأحادية، من واحد إلى تسعة، ثم يلي ذلك الرقم ١٠، وعند إضافة الرقم الأول، أي المسمار إلى الرقم الثاني، أي إلى الرقم ١٠، تستمر عملية العد من ١١- ١٩. بعدها يتم رسم إشارة الرقم ١٠ مرتين للتعبير عن العدد ٢٠ وهكذا إلى أن نصل إلى العدد ٦٠ [١]. إن استخدام نظام قائم على المزج بالطريقتين العشرية والستينية يمثل عبقرية استثنائية، إذ سهل تقسيم بعض الأعداد الكاملة من دون أن يبقى هناك الكسر ٢ أو ٣ [٢].

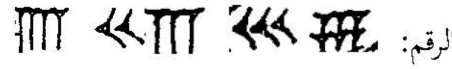
---

(١) محمّد شطب، الأرقام والأعداد في وادي الرافدين، بغداد، د.ت، ص١.

(٢) فويتك زامارونسكي، المرجع السابق، ص١٧٩.



تظهر اللوحة الأعداد المسمارية: ويلاحظ بأن العدد واحد احتل مكانة العدد ٦٠ في الجدول أعلاه، إلا أن الفرق بين الاثنين هو في الحجم فقط، حيث يكون الحجم في هذه المرة أكبر. وهذه من مشاكل كتابة الأعداد عند السومريين، حيث إنها معرضة للخطأ ارتباطاً بالشخص الذي يتولى عملية الكتابة وربما لا يراعي حجم الكتابة، أو بالمكان الذي يوضع فيه الرقم المستخدم. وقد اهتم السومريون بإعداد الكَتَبَة وتأهيلهم بشكل جيد ليتجنبوا الإشكالات المحتملة في تدوين حساباتهم. نقلاً عن: شطب، الأرقام والأعداد في وادي الرافدين، ص٤

أما من حيث الكتابة فقد كان نظام العد نظاماً إحصائياً وضعياً، مثل نظامنا العشري، وكان النظام الإحصائي الوضعي هو النظام الوحيد المستخدم في النصوص الرياضيّة السومرية، مثلا: الرقم المكتوب ٤٣٩ يرمز إلى ٩+ (٣×١٠) + (١٠^{٢}×٤)، بينما في النظام الإحصائي فإن الرقم نفسه يرمز إلى ٩+(٦٠×٣) + (٢٦٠×٤)، أو ١٤,٥٨٩. وتجدر الإشارة إلى أن القيمة المطلقة لم يكن مشاراً لها في الأرقام المكتوبة، فالرقم: 

والـذي يمكـن ترجمتـه إلى ٤,٢٣,٣٦ يمكـن قراءتـه إمـا (٦٠^٢×٤) + (٢٣×٦٠) + ٣٦= ١٥,٨١٦ أو ٩٤٨٩٦٠ = (٣٦×٦٠) + (٢٣×٦٠^٢) + (٦٠^٢×٤) الخ. أو يمكـــن قراءتـــه ٢٣٦ = (٣٦/٦٠) +٢٣ + (٦٠×٤) أو (٤١٥٠/٥٩) = (٣٦/٣٦٠٠) + (٢٣/٦٠) +٤ الخ. في الواقع إن نظام العد السومري يشابه نظامنا العشـري وهـو نظـام يسـمح بمرونـة في كتابـة الـرقم؛ ممـا كـان لـه أثـر إيجـابي في تطـور الرياضـيات السـومرية(١). ومـن حيـث القـراءة فـإن الـرقم يقـرأ مـن اليمـين إلى اليسـار، وقيمة المنزلة تكبر ستينات بدلاً من عشرات كما هو الحال في النظام العشري(٢).

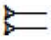
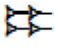
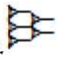
لقد عدّ السومريون النظام الستّيني مقياسا لهم في تعاملاتهم الحسابية، وأخذ هذا النظام منهم ليس فقط من تبعهم من الشعوب التي قطنت في بلاد الرافدين، بل تعدى ذلك ليصل إلى كل شعوب المعمورة(٣). ويرى العلماء المختصون أنَّ السومريين بنوا نظامهم الستيني هذا بالاعتماد على ما لاحظوه في بيوت النحل، حيث إن هذه البيوت تُبْنى على أشكال سداسية، فلاحظوا بأن محيط كل دائرة من خلايا النحل هذه ينقسم إلى ستة أوتار متساوية، وكل وتر فيها يمثل نصف قطر الدائرة، كما تمكنوا من ملاحظة أن بيوت النحل السداسية الأشكال تنقسم إلى خلايا وكل خلية منها تنقسم إلى ستة مثلثات متساوية الأضلاع، وإن قياس زوايا كل واحد من هذه المثلثات يتكون من ٦٠ درجة، ومجموع زوايا الدائرة الواحدة يكون ٣٦٠ درجة، وقد نقلوا نظام الأعداد هذا إلى أمور أخرى، فقسموا الساعة إلى ٦٠ دقيقة والدقيقة إلى ٦٠ ثانية، ويبدو بأن هذا النظام قد انتشر استعماله حتى تم بموجبه تقسيم أيام الشهر إلى ٣٠ يوماً، أي نصف الـ ٦٠، وأيام السنة إلى ٣٦٠ يوما، أي حاصل ضرب ٦×٦٠. وهي أعداد تقبل القسمة على ٦، وقد منحوا العدد ٦٠، لأهميته عندهم، اسماً خاصاً به وعلى شكل مفردة وليس

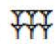
(1) Kramer, S. N., Op. Cit.,١٩٧٠ , p.91

(٢) جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكومبيوتر، ترجمة خضر الأحمد، وموفق دعبول، علم المعرفة العدد ٢٥١، الكويت، ١٩٩٩م، ص٥١.

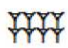
(3) Kramer, S. N., Op. Cit., 1970, p.91

اسماً مركباً كغيره من الأعداد التي تلي العدد ٩، وكان يسمى هذا العدد عندهم «جيش gišِ»[١]. لقد دمجت وحدتا الستة والعشرة، على الرغم من أن النظام الستيني يمكنه أن يعتمد على الوحدات التالية فقط: ١، ٦٠، ٦٠^٢، ٦٠^٣، والسبب في ذلك يعود لحاجة السومريين للتبسيط. فليس من السهل إعطاء تسميات لستين رقماً قبل العدد ٦٠، وبهذه الطريقة سيكتفي الكاتب السومري بإعطاء أسماء للأرقام العشرة الأوائل، وللوحدات الفرعية ٢٠، ٣٠، ٤٠، ٥٠ مما سيسهل العد والعمليات الحسابية، وكذلك تدوين الأرقام[٢].

وأما من حيث النطق؛ كانت الأعداد عندهم معدودة إلى خمسة نسبة إلى أصابع اليد: فالعدد واحد ١ هو الخنصر  يُسمى عندهم "آش aš" ASH. والعدد إثنان ٢ هو البنصر  يُسمى عندهم "مينmin MIN". والعدد ثلاثة ٣ هو السبّابة يسمى عندهم "إش eš" ESH. والعدد أربعة ٤ هو الشاهد  يسمى عندهم "ليمو limmu" LIMMU. والعدد خمسة ٥ هو الإبهام يسمى عندهم" آي i أو يا IA" ولما كان الرقم خمسة غير كافٍ للعد فأنهم أضافوا (أي i) إلى الأرقام ليضاعفوها، فأصبح:

أي i+ آش aš = أي آش a-aš (بمعنى ٥+١=٦).  ASH

أي i+ مين min= أي مينi-min (بمعنى ٥+٢= ٧).  IMIN

أي i+ إش eš= أي شو i-eš (بمعنى ٥+٣= ٨).  USSU

أي i+ ليمو limmu= أي ليمو i-limmu (بمعنى ٥+٤= ٩)  ILIMMU[٣].

---

(١) محمد شطب، المرجع السابق، ص٣.

(٢) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٥٩.

(3) Jestin, R., – *A Brégé de grammaire sumérienne* – Librairie orientaliste paul S. A. Parise, 1951, p.61

أما الرقم ١٠ 𒌋 فكان اسمه [أو u (g)] U، وضعفه ٢٠ (نش niš). وهناك مركبات للدلالة على الأرقام: ٣٠ و٤٠ و٥٠. فالرقم ثلاثون هو (أو–شو u-šu) أي ثلاث عشرات (u=١٠ + eš=٣ < šu، ومع إضافة حرف صوتي في النهاية فتصبح أو–شو u-šu). والرقم أربعون هو (ني–مين ni-min) أي عشرون مكرره مرتين. والرقم خمسون هو (ني–مين أو ni-in nu) أي عشرون ضرب اثنان زائد عشرة. أما الرقم ٦٠ فاسمه (جش giš) وهو أساس نظام العد، وتُلْفَظ الـ ٦٠٠ (جشو giš-u) بمعنى ٦٠×١٠. ومربع الـ ٦٠ يساوي ٣٦٠٠ ويسمى (شار šar)، ومكعب الـ ٦٠ ٣٦٠٠٠ ويسمى (شارو šar-u)(١). وحاصل ضرب مربع الـ ٦٠ مع نفسه (أي ٣٦٠٠ × ٣٦٠٠) = ١٢٩٦٠٠٠٠ يسمى الشار العظيم، وعند ضرب الـ ٦٠ مع نفسه ٦مرات، فإن النتيجة تساوي ٤٦٦٥٦٠٠٠٠٠٠ وتسمى "شار جال شو نو تاج" أي الشار الأعظم(٢). وبذلك يكون السومريون قد أنشؤوا أول بنية رياضية بإيجادهم قاعدة العد الستيني. وتجدر الإشارة إلى أن الأعداد الرقمية في اللغة السومرية يتبع المعدود، الذي يذكر دائما بصيغة المفرد أما في النصوص الاقتصادية فالأرقام تكتب قبل المعدود لتسهيل رؤيتها(٣).

كما تم توسيع قاعدة العد الستيني لتضم الكسور والأوزان والمقاييس. وكانت الكسور على الأساس نفسه (٦٠) مثلها مثل الأعداد العادية. وهكذا فلم يكن المقام لازماً لدى وجود كسور، إذا كان يفهم دائماً بأنه الواحد. إن ميزة استعمال الأساس نفسه للأوزان والمقاييس هي أن القواعد كانت نفس قواعد الكسور. فكانت قواسم التحويل من وزن إلى وزن تالٍ أخفض مستوى قياسية شأنها شأن المقامات (المخارج)(٤). وكان لبعض كسور الأعداد كلمات خاصة أو علامات مسمارية خاصة

(1) Ibid, p.62

(٢) محمد شطب، المرجع السابق، ص٣.

(٣) فوزي رشيد، قواعد اللغة السومرية، صادر عن السلسلة الفنية، بغداد ١٩٧٢م، ص٨١

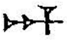
(٤) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٣.

فالنصف: šu-ri-a[(١)]. ولتسهيل كتابة أي جزء من عدد، أبدع السومريون طريقة بسيطة، وذلك بوضعه بين لفظتي igi....gàl ، مثلاً:

النصف $\frac{1}{2}$ = igi 2 gàl،

الثلث $\frac{1}{3}$ = igi 3 gàl،

الربع $\frac{1}{4}$ = igi 4 gàl وهكذا[(٢)].

في الواقع إن هناك ميزة رئيسية للنظام الستيني مقارنة بالنظام العشري تتجلى في أن للأساس ٦٠ عوامل أكثر بكثير من عوامل الأساس عشرة. فعوامل الـ ٦٠ هي ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٠، ١٢، ١٥، ٢٠، ٣٠ مقابل العوامل ١، ٢، ٥ فقط للعشرة. بمعنى أن الكسور والقياسات والأوزان يمكن أن يعبر عنها بدقة كبيرة في النمط الستيني والكسور المتكررة قليلة العدد نسبياً[(٣)]. ولقد قرن السومريون وحدات النظام الستيني بالآلهة، وادخلوها في أساطيرهم، ورمزوا للآلهة بالأرقام، فقد رمزوا للإله **آنو** Anu  (إله السماء) بالرقم ٦٠ استناداً إلى استخدام الستيني في العد، وكان يرمز للإله نانا= سين Sin (إله القمر) بالرقم ٣٠ وهو عدد أيام الشهر القمري[(٤)].

ورغم صلاحية نظام المنازل السومري، الذي كان أول نظام ابتُكر، إلا أنه كان يعاني عيباً واحداً فقط[(٥)]، هو خلوه من علامة أو رمز للتعبير عن مرتبة العدد الخالية في كتابة الأرقام، أي عدم وجود الصفر، فأدى ذلك إلى وقوع الالتباس في قراءة قيم الأعداد. فكان عدم وجود وحدات مراتب معينة يعبر عنه بفراغ فاصل، وذلك كان يزيد الغموض والالتباس، وعندما كانوا يكتبون الأرقام في أحدى المراتب كالمئات كانوا يضعون علامات مسمارية تعني الصفر، مخافة أن يقوم الشخص الذي سيقوم بعد فترة

---

(١) وربما أن هذه اللفظة مشتقة من اللغة الأكادية، انظر كتاب فوزي رشيد، المرجع السابق، ص٨٣

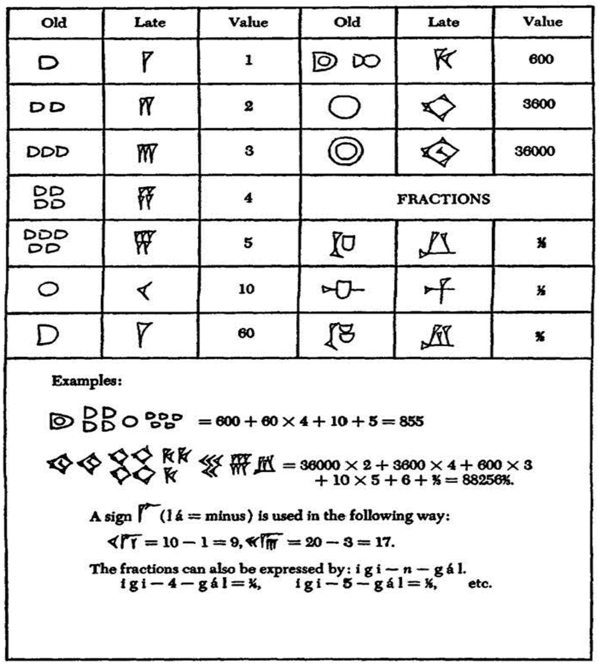
(٢) فوزي رشيد، المرجع السابق، ص٨٣

(٣) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٣.

(٤) فيصل عبدا لله وعيد مرعي، المرجع السابق، ص٢١٩.

(٥) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٢.

باستنساخ اللوح بعدم الانتباه إلى الفراغ، فيضع الأرقام الواحد تلو الآخر فيتسبب ذلك بتغيير قيمها العددية، وتلك العلامات المسمارية التي كانوا يضعونها تجنباً للالتباس كانت تساوي علامة اللاشيء، والتي هي نفسها الصفر، وكان ذلك نحو القرن السادس قبل الميلاد[(١)]. يمثل هذا الغموض النقيصة الوحيدة في النظام السومري، السومري، وفيما عدا ذلك فإنه يتفوق على كل النظم الأخرى التي استعملت منذ ذلك الحين على الأقل حتى ابتكار النظام المتري قبل نحو مئتي عام. وكان ثمة أربعة أسباب لهذا التفوق: أولها مفهوم القيمة المكانية، وثانيها توسيع الأساس العددي ٦٠ ليضم الكسور، وثالثها حقيقة أنه هناك رمزان عدديان للواحد والعشرة فقط، وأخيرا حقيقة أن الأساس ٦٠ كان يستعمل أيضاً للأوزان والمقاييس[(٢)].



الإشارات العددية المسمارية نقلاً عن: Kramer, S. N., Op. Cit., 1970

(١) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٦٢.

(٢) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٢.

وبعد السومريين جاء **الأكاديون** (٢٣٧٠-٢١١١ ق.م) الذين اعتمدوا الأرقام السومرية وضبطوها وفق نظامهم الخاص، وأطلقوا لفظ (شوشي) على الستين، واعتمدوا النظام الستيني أحياناً، والنظام العشري ـ الستيني أحيانا أخرى، وفي بعض الأوقات كانوا يكتفون بالنظام العشري؛ حيث طوروا نظام عدٍ عشري، كان قد انتشر في معظم أنحاء المشرق العربي القديم، وانتشر استخدام واحدات رموزه الأساسية، وظل الأكاديون يتبعون في نظامهم هذا؛ أسلوب الجمع للواحدات والعشرات، أي أنهم كانوا يكررون رمز الواحد ورمز العشرة عددا من المرات يوافق الرقم المراد كتابته، واعتمدوا أسلوب الجداء لكتابة المئات والألوف[١].

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد اجتاح **الأموريون** (السوريون القدماء) مدن الهلال الخصيب، انطلاقاً من البادية السورية، واستطاعوا توحيد سومر وأكاد في مملكة واحدة هي المملكة البابلية، وأسسوا لأنفسهم ممالكَ عظمى أخرى، كان أشهرها إسين ولارسا في العراق وماري وحلب في سوريا[٢]، لقد اعتمد الأموريون النظام الستيني أحياناً، والنظام العشري أحياناً أخرى. حيث اعتمد أبناء مدينة ماري وإبلا النظام العشري، كما يظهر من ذكر (ميئت miat): مئة، و(ليم lim): ألف، و(ربب ribab) عشرة آلاف، و(ميئات maiat) أو (ميخو maihu) مئة ألف في نصوص إبلا. ويظهر العدد (ميئت miat): مئة في نصوص ماري والتي تعود إلى عصر السلالات السومرية الباكرة (٢٩٠٠-٢٣٥٠ق.م)، كما يظهر العددان (ميئت miat): مئة، و(ليم lim): ألف، في نصوص من ماري تعود لبداية الألف الثاني قبل الميلاد. ويظهر العددان (ميئت miat): مئة، و(ليم lim): ألف، في نصوص أبو الصلابيح أيضا. أما العدد (ميات maiat) مئة ألف فلم يظهر إلا في نصوص

(١) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٦١.

(2) Leick, Gwendolyn., – *A Dictionary of* Ancient near eastern mythology – London and New York, 1991, p.4

إبلا[١]. واستخدم الآشوريون النظام العشري، ولعل هذا النظام (أي العشري) كان خاصاً بالسوريين فقط[٢].

لقد ورث الأموريون كل التراث السومري القديم بكل فروعه، من أدب وتاريخ وعلوم تطبيقية. فبعد توحيد الأموريين لسومر وأكاد في مملكة واحدة؛ هي المملكة البابلية التي شملت سيادتها معظم بلاد الرافدين، وإن تبنيهم للكتابة والأعداد السومرية أهلهم للولوج في كل العلوم بما فيها الرياضيات[٣]. لقد اعتمد **البابليون** النظام الستيني لأنه يوافق معارفهم الفلكية وديانتهم التي تتركز حول الرقم ٦٠. وكان للبابليين فضل في ابتكار الفاصلة ووضعها بين الأعداد للفصل بينها تارة، ولتمييزها عن بعضها البعض تارة أخرى. كما أنهم استخدموا الجذور في حساباتهم وتفننوا في علوم الجبر والمثلثات والرياضيات، وهم أول من وضع الجداول الرياضية التي لا يزال استخدامها مستمراً حتى وقتنا الحاضر، وتركوا أكثر من ٣٠٠ لوح طيني تتضمن جداول رياضيَّة تحتوي على معلومات متطورة جداً؛ استخدم فيها النظامان العشريّ والستينيّ معاً، وتمكنوا في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد من اختراع الصفر، وإدخالهم لهذا العدد في سلسلة الأعداد المتعارف عليها، واستخدامه بشكل واسع في حساباتهم، ولهم الفضل أيضاً في إدخال هذا العدد، أي الصفر ٠() في عملية التفكير والفلسفة أيضاً، وبهذا تم لهم وفي وقت مبكر تحقيق قفزة كبيرة في عالم الأعداد والحساب والرياضيات والجبر، ليس للفترة التي عاشوا فيها فقط، بل للفترات اللاحقة ولدى كافة شعوب العالم إلى وقتنا الحاضر[٤].

---

(١) عيد مرعي، تاريخ مملكة إبلا وآثارها، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ٢٠١٥م، ص١٤٠.
(٢) فيصل عبدا لله وعيد مرعي، المرجع السابق، ص٢٣١.
(٣) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٤.
(٤) مُحَمَّد شطب، المرجع السابق، ص٦.

أما بشأن الكسور؛ فهناك نص مسماري يظهر استعمال الكسور من قبل البابليين من خلال مسألة حساب قطر مستطيل أبعاده ١٠×٤٠، محسوب ٤٠+٢×٤٠×١٠ ^{٢} ÷ ٦٠ ^{٢} ويساوي ٤٢ (١٣) (٢٠). ومحسوبة أيضاً بالتقريب ٤٠ + ١٠ ^{٢} ÷ [٢×٤٠] ويساوي ٤١ (١٥). وبلغة المقياس العشري فإن الجواب الأول هو ٤٢,٢٢ والثاني هو ٤١,٢٥ والقيمة الحقيقية هي ٤١,٢٣ في الواقع إن هذه الحسابات صعبة التوضيح هذا بالإضافة إلى تضمينها الكسور(١).

وتجدر الإشارة إلى أن علماء العرب المسلمين استخدموا ــ في أوج ازدهار حضارتهم ـ الحساب الستيني: أو حساب المنجمين كما أسموه، ويقوم هذا النظام على أساس العد الستيني ويؤدي فيه العدد ٦٠ ما تؤديه العشرة في نظامنا العشري(٢). ويبدو أن لهذا النظام جذوراً من رياضيات البابليين(٣)، وربما أنه وصل للعرب المسلمين عن طريق الكتابات السريانية، ويسمى في المصادر العربية ـ الإسلامية باسم حساب الزيج أو حساب الدرج والدقائق وقد استخدمه الفلكيون، واستخدمه علماء الرياضيات المسلمون من الذين أخذوا بالحساب الهندي(٤). ويعتقد مؤرخ العلوم القديمة نوجبور Neugbauer أن علم الرياضيات عند العرب ـ المسلمين لم يكن إلا تكملة للعلوم الرياضية التي ازدهرت عند البابليين، وأن العرب ـ المسلمين اعتمدوا على المعلومات الرياضية التي توصل لها البابليون أكثر من اعتمادهم على اليونان في هذا المجال(٥).

---

(1) Cajori, Florian., – *A History of Mathematical Notations* – Dover Publications, INC, New York, 1993, p.11

(٢) أحمد سليم سعيدان، علم الحساب عند العرب، في كتاب الحضارة العربية؛ لعدنان محمد الخطيب، جامعة اليرموك الخاصة، دمشق ٢٠١١م. ص٢٣١.

(3)Katz, V. J., Op. Cit., 2009, p.268

(٤) عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ١٠٣.

(5)Thorndike, Lynn., – *A Short History of civilization* – 2ed, New York, 1948, p.66

العمليات الحسابية:

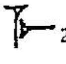
إن أي طفل اليوم يعرف العمليات الحسابية الأربع، ويبدو لنا هذا أمراً طبيعياً جداً إلى حد أننا لا ننتبه إلى حقيقة أنه توجب اكتشاف هذه العمليات أيضاً، وإذا أقررنا بأن عمليتي الجمع والطرح لا تستدعيان مقدرة عقلية خارجة عن المألوف، فلا نستطيع قول الشيء نفسه بثقة حول عمليتي الضرب والتقسيم، في الواقع لقد كان السومريون أول من اكتشفوا أن جمع بعض الأعداد المتماثلة يمكن أن يرقى إلى مرتبة الضرب، وبالتالي هم مخترعو جدول الضرب، حيث أكملوه منذ بداية الألف الثالث قبل الميلاد. هذا بالإضافة إلى اختراعهم عملية التقسيم[١].

لقد أظهرت التنقيبات الأثرية معلومات عن التجارة البابلية، أكثر بكثير من المعلومات عن التجارة السومرية. وهناك مئات الآلاف من الألواح الطينية التي ما زالت باقية حتى الآن، علماً أن قسماً كبيراً منها تفتت ولم يكن بالإمكان حل رموزه. وتحتوي هذه الألواح على معلومات حول النشاطات التجارية، ومخزونات البيع، وبيانات الحسابات والإيصالات (الفاتورة) وحركات البيع، وعددها يفوق بكثير مقدار غيرها من الألواح، التي دون عليها قرارات ملكية أو نصوص دينية. ومن وجهة النظر الرياضيّة، فإن أحد الاكتشافات الأكثر أهمية في هذه الألواح هو الوقوف على حقيقية استعمال البابليين "للجداول" لعدد كبير من الإجراءات، كالجمع والطرح والضرب والقسمة والكسور والجذور التربيعية ib.si والتكعيبية ba.si وغيرها كثير[٢].

وكان عند البابليين **رموز مسمارية لها لفظ** ثابت تستخدم للإجراءات الرياضية: فيشار إلى **الجمع** (+) بكلمة (جمع) ومعادلها الصوتي A-na، وعند جمع رقم إلى آخر فإنهم كانوا يضعونها بين الرقمين. ولم يكن عندهم إشارة (=)، فأشاروا إلى

(١) زاماروفسكي، المرجع السابق، ص١٧٩.

(٢) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٤.

النتيجة بكلمة (النتيجة) أو (الحاصل). وعند **الطرح** فإنهم استخدموا الإشارة المسمارية  التي معادلها الصوتي LAL بين الرقمين أو مينوس "minus". وعند **القسمة** يستخدمون الإشارة السومرية التي يعادلها لفظ Igi-Dua. وعند **الضرب** يستخدمون الإشارة السومرية التي يعادلها لفظ A-Du أو الإشارة A-ra (كأن نقول ٣ A-ra ٣ يساوي ٩). وعند **التربيع** يستخدمون الإشارة السومرية التي يعادلها لفظ "Ib-Di" بمعنى مربع. وعند **التكعيب** استخدموا الإشارة السومرية التي يعادلها لفظ "Ba- Di- E" بمعنى مكعب ورغم وجود تلك العلامتين الدالتين على عمليتي الجمع والطرح، إلا أن الكتاب غالباً ما كانوا يجرون العملتين عقلياً دون تدوين شرحٍ لها(١).

ولتسهيل عملية **الطرح والقسمة** عند البابليين فإنهم وضعوا قوائم عرفت بالمعكوسة، ورمز لها بـ IGI والتي تعني معكوساً أو اشتقاق الرمز، وكانت تلك القوائم متطورة جداً، وتشمل على ١٥٧ كسراً ذات مؤشر تصاعدي من ١ إلى ٣ وتأتي هذه القوائم على النحو التالي:

٢ إيجي IGI = ٣٠ وتعني القسم الثاني من الوحدة (٦٠) وهو ٣٠ أو $\frac{1}{2}$.

٣ إيجي IGI = ٢٠ وتعني القسم الثالث من الوحدة (٦٠) وهو ٢٠ أو $\frac{1}{3}$.

٤ إيجي IGI = ١٥ وتعني القسم الرابع من الوحدة (٦٠) وهو ١٥ أو $\frac{1}{4}$.

٥ إيجي IGI = ١٢ وتعني القسم الخامس من الوحدة (٦٠) وهو ١٢ أو $\frac{1}{5}$.

٦ إيجي IGI = ١٠ وتعني القسم الرابع من الوحدة (٦٠) وهو ١٠ أو $\frac{1}{6}$.(٢).

وبالنسبة **للضرب** استعان البابليون بالجداول الحسابية المتوفرة لديهم، كما تشير الألواح المسمارية، والجزء الجوهري من هذه اللوحات هو الجداول التي تحوي جداول الضرب وجداول المعكوس الضربي، وجداول مربعات ومكعبات الأعداد، وجداول

(1) Cajori, Florian., Op. Cit., 1993, p.11

(٢) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٦٤.

الجذور التربيعية والتكعيبية بالنظام الستيني المسماري[١]. واستخدموا للضرب لفظة (أصعد إلى، أرفع)، واستخدموا الكلمة السومرية وتعني (مرة) ومعادلها الصوتي A-ra وتوضع بين رقمين للدلالة على عملية الضرب[٢]. وتجري عملية القسمة من خلال ضرب المقسوم بالنظير الضربي للمقسوم عليه واستخدام الجداول المتوفرة لديهم[٣]. وسنقدم مثالا لأحد الجداول المعكوسة لتسهيل القسمة عند البابليين[٤]:

٦٠ ^{٢} ÷ ٤٤ (٢٦) (٤٤) = ٨١

٦٠ ^{٢} ÷ ٨١= ٤٤ (٢٦) (٤٤)

IGI ٢	٣٠	١	٤٤ (٢٦) (٤٤)
IGI ٣	٢٠	٢	[١] ٢٨ (٥٣) (٢٠)
IGI ٤	١٥	٣	[٢] ١٣ (٢٠)
IGI ٥	١٢	٤	[٢] ٤٨ (٥٦) (٤٠)
IGI ٦	١٠	٥	[٣] ٤٢ (١٣) (٢٠)
IGI ٨	٧ (٣٠)	٦	[٤] ٢٦ (٤٠)
IGI ٩	٦ (٤٠)	٧	[٥] ١١ (٦) (٤٠)
IGI ١٠	٦	٩	[٦] (٤٠)
IGI ١٢	٥	١٠	[٧] ٢٤ (٢٦) (٤٠)
IGI ١٥	٤	١١	[٨] ٨ (٥٣) (٢٠)

(١) عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) غُلا عطية، المرجع السابق، ص٦٣.

(٣) عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٢٨.

(4) Cajori, Florian., Op. Cit., 1993, p.10

IGI ١٦	٣ (٤٥)	١٢	[٨] (٥٣) (٢٠)
IGI ١٨	٣ (٢٠)	١٣	[٩] ٢٧ (٤٦) (٤٠)
IGI ٢٠	٣	١٤	[١٠] ٢٢ (١٣) (٢٠)
IGI ٢٤	٢ (٣٠)	١٥	[١١] ٦ (٤٠)
IGI ٢٥	٢ (٢٤)	١٦	[١١] ٥١ (٦) (٤٠)
IGI ٢٨	٢ (١٣) (٢٠)	١٧	[١٢] ٣٥ (٣٣) (٢٠)
IGI ٣٠	٢	١٨	[١٣] ٢٠
IGI ٣٥	١ (٥٢) (٣٠)	١٩	[١٤] ٤ (٢٦) (٤٠)
IGI ٣٦	١ (٤٠)	٢٠	[١٤] ٤٨ (٥٣) (٢٠)
IGI ٤٠	١ (٣٠)	٣٠	[٢٢] ١٣ (٢٠)
IGI ٤٥	١ (٢٠)	٤٠	[٢٩] ٣٧ (٤٦) (٤٠)
IGI ٤٨	١ (١٥)	٥٠	[٣٨] ٢ (١٣) (٢٠)
IGI ٥٠	١ (١٢)	٤٤ (٢٦) (٤٠) a-an (٤٤) (٢٦) (٤٠)	
IGI ٥٤	١ (٦) (٤٠)	[٣٢] ٥٥ (١٨) (٣١) (٦) (٤٠)	
IGI ٦٠	١	٤٤ (٢٦) (٤٠) مربع	

IGI ٦٤	(٥٦) (١٥)	IGI ٤٤ (٢٦) (٤٠)	٨١
IGI ٧٢	(٥٠)	IGI ٨١	٤٤ (٢٦) (٤٠)
IGI ٨٠	(٤٥)	--------------	
IGI ٨١	(٤٤) (٢٦) (٤٠)	--------------	

واستدل عالم الآشوريات نوجبور Neugbauer على أنهم استخدموا جداول مربعات ومكعبات الأعداد وجداول الجذور التربيعية والتكعيبية بالنظام الستيني المسماري[1]، من خلال جداول مربعات الأعداد من ١ إلى ٦٠ (الوحدة الكبرى)، فمثلاً جذر مربع ١ هو ١، جذر مربع ٢= ٤، وجذر مربع ٣= ٩، ويمكن أن تستمر مثل هذه الجدول في إيجاد جذور أو مربعات أعداد كبيرة؛ مثل جذر مربع ٦٧= ٤٤٨٩. كما كان يستدل على الجذور التكعبية بالجداول الرياضية كالآتي: ١ هو تكعيب ١، ٨ هو تكعيب ٢، ٢٧ هو تكعيب ٣، ٦٤ هو تكعيب ٤. كما وجد لديهم جداول تتعلق بالجذور التربيعية والتكعبية معاً. كما وجدت بعض الجداول الرياضية التي تشير إلى معرفة سكان بلاد الرافدين باللوغاريتم، وورد ذلك على شكل سؤال رياضي يُطلب فيه (إلى أي قوة يجب رفع عدد معين حتى تكون النتيجة عدداً معيناً آخر؟)، بمعنى إيجاد لوغاريتم عدد معين من قاعدة أو أساس معين. ولكن البابليين لم يضعوا قاعدة عامة مشتركة يرتبون بموجبها الجداول لاستعمالها في الحسابات العلمية كما في الوقت الحالي، وربما يرجع منشأ اللوغاريتمات عندهم إلى حساب الرياح والمسائل المتعلقة بها[2].

(١) عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٦٤.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك عدداً لا يحصى من ألواح الطين التي هي في الحقيقة وثائق تجارية، وفي أساسها الرياضي أحياناً ما يشرح كثيراً من المسائل الرياضية، ففي لوح في متحف اللوفر (AO6770) يؤرخ بنحو ٢٠٠٠ ق.م، دون عليه مسألة رياضيات تدور حول إيجاد الزمن الذي يستغرقه مبلغ من المال ليضاعف نفسه بربح مركب بسعر فائدة ٢٠%، فالمسألة كما يمكننا وضعها تتضمن إيجاد المجهول (س) في المعادلة (١+ ٠,١٢) س=٢، أما النتيجة الصحيحة وهي ٣,٤٨ (٣ سنوات وأربع أخماس السنة)، وهكذا أوجد الحاسب السومري النتيجة بصورة مضبوطة، وإذا نجح في حل معادلة أسية، فمن غير المستهجن حله أنواعاً أخرى من المعادلات الرياضية، فلا ريب أنهم عرفوا حل المعادلات من الدرجة الأولى والمعادلات الآنية من الدرجة الأولى التي تحتوي على مجاهيل كثيرة ومعادلات الدرجة الثانية والثالثة، ويبدو أنهم جعلوا لحل معادلات الدرجة الثانية قانوناً يشبه قانوننا، وحلوا المعادلات من الدرجة الثالثة[١].

الجبر عند البابليين:

قبل الحديث عن الجبر عند البابليين نود الإشارة إلى الجبر السومري، حيث استطاع السومريون القيام بالكثير مما يعادل العمليات الجبرية المألوفة عندنا اليوم، مثل اختزال الرموز المتماثلة، وحذف كمية مجهولة بالتعويض، وإدخال كمية مجهولة مساعدة وعلى الرغم من انتفاء الرموز الجبرية انتفاء كليا إلا أن ذلك لم يعق جهود السومريين في حل المعادلات، وعرفوا الواسطة الجبرية لإيجاد القيم التقريبية المتتابعة لجذر العدد التربيعي، وتعامل السومريون مع الأعداد السالبة التي ظلت أوروبا تجهلها حتى أدخلها لها ليوناردو دافنشي في القرن الثالث عشر الميلادي[٢].

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج١ الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة طه باقر وآخرون، تدقيق قسطنطين زريق وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠م، ص١٧٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١٧١.

أما في الجبر البابلي فعوضا عن الأسلوب السائد اليوم في استعمال س، ص، ع للدلالة على قيم المجهولات التي علينا إيجادها، فإن الجبر البابلي كان يتحدث عن "ضلع" على أنه مجهول و"مربع" كقوة مرفوعة إلى العدد ٢. وإذا كان هناك مجهولان، فإنهما كانا يسميان "طولاً" و"عرضاً" وكان جدائهما (حاصل ضربهما) يسمى "المساحة"، وإذا كان هناك ٣ مجاهيل، فإنها كانت تسمى "طولاً" و"عرضاً" و"ارتفاعاً"؛ وكان جدائها هو "الحجم". وهذه المصطلحات شاهدٌ على الارتباط الوثيق بين النظريات والمسائل العملية(١).

عرف البابليون حل المعادلات الجبرية من الدرجة الأولى والثانية والثالثة، واتبعوا في حلها عمليات مدهشة، وبلغت براعتهم الجبرية درجة كبيرة كاختزال الرموز المتماثلة وحذف كمية مجهولة بالتعويض، وإدخال كمية مجهولة مساعدة(٢). وعرفوا المعادلات التربيعية والتكعيبية، وكانت هذه المعادلات تُرجع إلى أنماط معيارية، فمثلاً كان هناك ستة أنماط من المعادلات التربيعية لكل منها نموذج حل معياري(٣).

الرياضيات الهندسية:

كانت حضارة الشرق العربي القديم حضارة زراعية بالدرجة الأولى، وحتى يحافظ أبناء هذا الشرق العظيم على حضارتهم بنوا الترع والعبارات والسكور وحفروا قنوات الري، وكل هذه الخدمات تمت وفق قواعد الهندسة المائية(٤). كما شيد إنسان الشرق العربي القديم المعابد، والقصور، والقلاع وتحصينها، والبيوت السكنية، باستخدام قواعد الرياضيات الهندسية. وتحدثنا الأساطير عن مشقة الرحلات التي قام بها ملوك

(١) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٥.

(٢) غُلا عطية، المرجع السابق، ص٦٧.

(٣) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٥.

(4) Hodgkin, L., Op. Cit., 2005, p.16

الشرق العربي القديم، كـ(جلجامش Gilgameš وغيره) [1] لجلب الخشب من السواحل السورية لهذا الهدف.

لقد برع المهندسون السوريون والعراقيون القدماء في مجال الرياضيات الهندسية، منذ أيام السومريين إذ يمكن أن نفترض انطلاقاً من أقدم الألواح المسمارية السومرية (التي تعود بشكل مؤكد إلى نهاية النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد) بأنهم عرفوا كيف يحسبون مساحة المربع والمستطيل والمثلث، حيث كان لديهم طرق لإيجاد مساحة المثلث ومساحة المعيّن في وقت متأخر، وكذلك حجم المكعب والموشور، كما حاولوا أن يحسبوا مساحة الدائرة وحجم الكرة[2]، وقسموا محيط الدائرة إلى ستة أقسام متساوية الأضلاع، ومقدار كل زاوية فيها ٦٠ درجة[3]. ولعل اللوح المسماري الرياضي الهندسي الذي عثر عليه في تل حرمل (أطراف بغداد الجنوبية، وهو أنقاض بلدة شادوبوم السومرية التي كانت تابعة لمدينة أشنونا/ تل أسمر) خير مثال على درجة الرقي التي وصلت لها الرياضيات الهندسية في المشرق العربي القديم، ويمثل هذا اللوح مبدأ تشابه المثلثات، أي ما يعرف بنظرية تشابه المثلثات القريبة من نظرية إقليدس Euclid اليوناني. ويتضمن اللوح في أعلاه رسما لصورة مثلث قائم الزاوية قسم بدوره إلى أربعة مثلثات صغيرة، وقد أعطى الكاتب أبعاد المثلث المذكور ومساحات المثلثات الصغيرة ودون تحت الشكل الهندسي شرح وافي للمسألة الهندسية وكيفية حلها[4].

---

(١) جلجامش هو ملك مدينة أورك ويكتب أسمه بالسومرية (giš.bíl.gín.meš). دونت ملحمة جلجامش على ١٢ لوح طيني وحفظت في مكتبة آشور بانيبال، وهي أقدم أنجاز أدبي مدون. وتتمحور فكرة هذه الملحمة عن بحث جلجامش عن سر الخلود، بعد أن شاهد موت صديقه أنكيدو Enkidu بعينه، وقام بجملة من المغامرات لكنه فشل؛ لأن صفة الخلود كانت الآلهة قد خصت نفسها بها، انظر: Leick, Gwendolyn., Op. Cit., 1991, p.68

(٢) زاماروفسكي، المرجع السابق، ص١٨٠.

(٣) مصطفى محمود سليمان، تاريخ العلوم والتكنولوجيا في العصور القديمة والوسطى ومكانة الحضارة الإسلامية فيه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨م، ص٣٥٩.

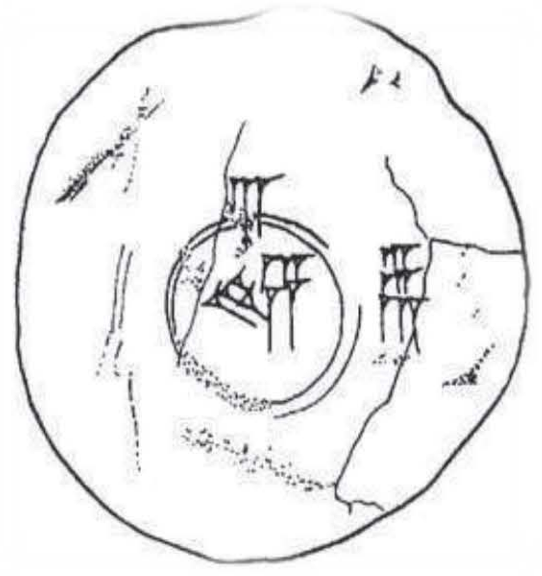
(٤) قصي منصور عبد الكريم، شذرات من كنوز التراث العراقي القديم في جوانب من العلوم والمعارف الإنسانية، مجلة عصور، عدد ١٤-١٥، الجزائر ٢٠١٤، ص١٧.



اللوح الرياضي المكتشف في تل حرمل والذي يخص حالة من نظريات تشابه المثلثات

تمكن البابليون من التعامل مع المتسلسلات العددية الحسابية والهندسية، وكانوا يولون اهتماماً بما يطلق عليه خطأ اسم الأعداد الفيثاغورثية، وهي مجموعات ثلاثية الأعداد، مجموع مربعي عددين منهما يساوي مربع العدد الثالث. ومثل هذه الأعداد تمثل أضلاع مثلث قائم الزاوية. وقد تمكن البابليون أيضا من استخراج مساحة مثلث

من أطوال أضلاعه، كما توصلوا إلى صيغة حجم الهرم وأشكال هندسية أخرى[١] فكانوا على معرفة بحساب سطوحٍ وأشكالٍ هندسيةٍ عديدة، كحساب مساحة المربع والمستطيل وشبه المنحرف والدائرة، والمثلثات قائمة الزاوية ومتساوية الساقين. كما قاس علماء الرياضيات العديد من حجوم المجسمات كالأسطوانية والمخروطية والمخروط المقطوع، والهرم الرباعي المقطوع وغيرها. كما دفعتهم منشآتهم المعمارية لمعرفة وحساب ثقل المواد ووزنها وضغطها. كما عرفوا خواص الدائرة وحسبوا محيطها، وبينوا علاقة المحيط بالقطر وعرفوا مساحتها[٢]، وكانت مساحة الدائرة عندهم تساوي $\frac{1}{12}$ من مربع محيطها على اعتبار π = ٣ بشكل تقريبي[٣].



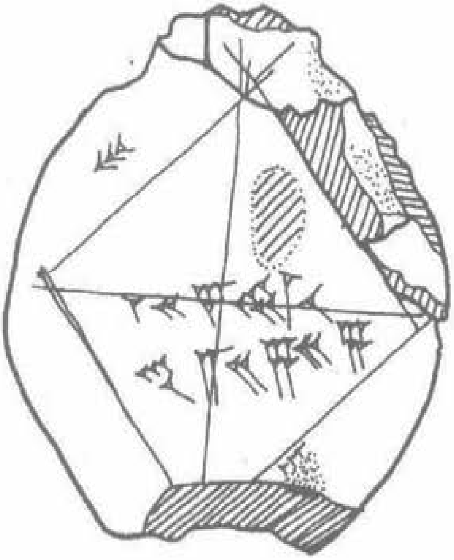
اللوح YBC 7302 لحساب مساحة الدائرة نقلا عن Katz, V. J., 2009, p.15,

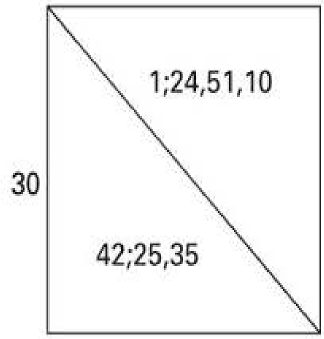
(١) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٧.

(٢) عُلا عطية، المرجع السابق، ص٦٧.

(٣) عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٠.

ومشاكل الجذر التربيعي البابلية أوصلت إلى العلاقة بين قطر المربع وضلعه، (إن طول القطر بلغة الرياضيات المعاصرة هو $\sqrt{2}$)، وهي نظرية هندسية تفيد بأن مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين. إن العلاقة بين قطر المربع وضلعه كانت حالة خاصة عند الإغريق، الذين ينسبون فضل اكتشافها إلى فيثاغورث Pythagoras الذي عاش بين سنتي (٥٤٦ - ٤٩٧ ق.م)، لكن الثابت أن البابليين اكتشفوا هذه العلاقة قبله بألف عام على أقل تقدير[١]، حيث كانوا يتفننون في إيجاد ثلاثيات فيثاغورث، ومن بينها مثلثات قائمة. وقبل فيثاغورث بقرون كان المهندسون المصريون يستخدمون نسبة ٣ : ٤ : ٥ في تعيين الزاوية القائمة في البناء[٢].





لوح طيني رقم (YBC 7289) يمثل مسألة هندسية تم فيها حساب قطر المربع؛ Katz, V. J., p.18

(1) Katz, V.J., Op. Cit., 2009, p.19

(٢) أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٣١، الكويت ١٩٨٨م، ص٤١.



الوجهان الأمامي والخلفي لكتاب في علم الهندسة من العصر البابلي القديم، يعود تاريخه إلى ما يقرب ١٧٥٠ محفوظ في المتحف البريطاني، لندن. تحت رقم BM ME 15285

المساحة ونظام الأوزان والمقاييس:

لقد طور السومريون مع الاكتشافات العددية الأساسية ما يمكن تسميته بترسيخ وحدات القياس، فقد اخترعوا وحدات لقياس الطول والمساحة والحجم والوزن. وإن لم تكن هذه الوحدات تستعمل بشكل موحد على مستوى مدن سومر كلها، إلا أنه من المهم الإشارة إلى أن هذه الوحدات كانت ثابتة في بعض المدن وفي المراحل الأكثر طولاً[1]. لقد كانت وحدة الذراع (ukš) (نحو ٥٠سم أي ٢٠ أنش) تستخدم لقياس الطول، وكانت الذراع تقسم إلى ٣٠ وحدة أصغر، أي لـ ٣٠ إصبعاً (šu-is) وهو الوحدة الأساسية لمقاييس الطول، بينما كانت القصبة (ig) تساوي ٦ أذرع، ثم يأتي دو-غار (du-gar) ويساوي قصبتين، ثم يأتي الحبل (èš) يساوي ١٠ دو - غار، ثم يأتي الفرسخ (danna) (الدانا) ويساوي ١٨٠٠ دو- غار، وكانت تقاس به

(١) زاماروفسكي، المرجع السابق، ص١٨٠.

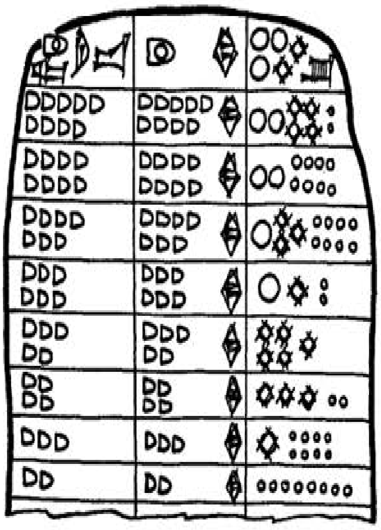
المسافات الكبيرة «أو يسمى البيرو في وقت متأخر وتقدر بحوالي ٨٥٥٠ متراً»[1].

أما وحدة **قياس المساحة** فهي السار sar (ويساوي ٣٥,٢٨ مترا مربعا ويترجم حديقة) وكانوا يقسمون السار إلى ٦٠ وحدة صغيرة تدعى «الجن gín» وإلى ١٨٠ وحدة أصغر تدعى «الشيء še». وكان السار يساوي دو- غار مربع: [2](du) -gar، وكان الحقل (iku) يساوي ١٠٠ سار، والبور (bùr) يساوي ١٨ حقل، بينما الشار (šàr) يساوي ١٠٨٠حقل. وكانت وحدة **قياس السعة** هي «السيلا sila» والـ sila3 تساوي ٦٠ جن (gín)، والكور (gur) تساوي ١٤٤ سيلا (sila)، والكور الكبير (gur-lugal) تساوي ٣٠٠ سيلا (sila)، و٧ كور (gur7) تساوي ٣٦٠٠ سيلا sila مع الإشارة إلى أن السيلا sila تساوي (٠,٨٥٠) ليتراً بمقياس اليوم. كانوا يستعملون لقياس الوزن وحدة المانا (ma-na) «حوالي ٥٠٠ غرام» وكانوا يقسمونها إلى ٦٠ وحدة صغيرة تدعى «الجن gín» «الشاقل Shekel فيما بعد» وكل جن يساوي ١٨٠ شاقلاً، أي الوحدة الأصغر التي تدعى «الشيء še». وكان الـ gu يساوي ٦٠ مانا[2]. لقد ابتكر السومريون كل هذه الوحدات وحدهم دون وجود نموذج سابق يحذون حذوه[3]. ويذكر فضل البابليين في التجديد الذي أحدثوه في نظام الأوزان والمقاييس انسجاماً مع إمبراطورية تجارية فسيحة الأرجاء، إن هذا النظام الجديد للأوزان والمقاييس ظل سارياً في المشرق العربي القديم طوال ٢٠ قرناً، وكانت وحدته الأساسية هي الشاقل (١٠ غرامات تقريباً، أي نحو ربع أونصة) والوحدتان الأكبر كانتا مينا Mina وتالنت talent، وكانت هذه الوحدات تستعمل أيضا في المعاملات[4]. وقد استخدم الآشوريون نظام المقاييس والأوزان البابلي بعد أن أدخلوا

(1) Kramer, S. N., Op. Cit., 1970, p.107
(2) Ibid, p.107

(٣) زاماروفسكي، المرجع السابق، ص١٨٠.
(٤) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٤.

عليه بعض التعديلات.



etc.

600 sag gar-du $\times$ 600 sá $= 1080 \times 3 + 180 \times 2 = 3600$ iku

$(60 \times 9)(60 \times 9) = 1080 \times 2 + 180 \times 4 + 18 \times 2 = 2916$ iku

$(60 \times 8)(60 \times 8) = 1080 \times 2 + 180 \times 8 = 2304$ iku

$(60 \times 7)(60 \times 7) = 1080 + 180 \times 3 + 18 \times 8 = 1764$ iku

$(60 \times 6)(60 \times 6) = 1080 + 180 + 18 \times 2 = 1269$ iku

$(60 \times 5)(60 \times 5) = 180 \times 5 = 900$ iku

$(60 \times 4)(60 \times 4) = 180 \times 3 + 18 \times 2 = 576$ iku

$(60 \times 3)(60 \times 3) = 180 + 18 \times 8 = 324$ iku

$(60 \times 2)(60 \times 2) = 18 \times 8 = 144$ iku

etc.

This table is intended to help in the computation of the area of square fields. The first column (left) gives the length of the side (s a g) measured in g a r - d u (1 g a r - d u = 6 yards approx.). The second column (middle) gives the length of the other side, stating that it is equal (s á) to the first side. The third column (right) gives the area measured in iku (1 i k u = 100 g a r - d u^2). Thus to obtain the area in g a r - d u^2, multiply the results given in the third column by 100.

Note that a special set of number signs is used in surface measurements:

○ = 1080 i k u ✡ = 180 i k u o = 18 i k u

النص الرياضياتي من تل فارا، يهتم هذا اللوح بالمساعدة في حساب مساحة حقل مربع العمود الأول (اليسار) يعطي طول الجانب (sag) ويقاس بالـ gar-du (gar= ٦ ياردات تقريبا). العمود الثاني (الأوسط) يعطي طول الجانب الآخر يبدأ بأنه (sá) بالنسبة إلى الجانب الأول. بينما العود الثالث (الأيمن) يعطي قياس المنطقة iku (iku= ١٠٠ gar-du^2) وهكذا يحسب المنطقة بـ gar-du مضاعفاً العمود الثالث بـ ١٠٠. نقلاً عن: Kramer., 1970, p.94

التقويم الرافدي ونشوء علم التنجيم:

يقصد بالتقويم حساب الزمن، ولعل التقويم هو الرابط الأكثر متانة بين الرياضيات والتاريخ، فلولا التقويم لما كان التاريخ. وفي بلاد الرافدين قسم السومريون السنة إلى فصلين: فصل الصيف الذي يبدأ في شباط - آذار، وفصل الشتاء الذي يبدأ في أيلول - تشرين الأول، ومن المرجح أن السنة الجديدة تبدأ مع الاعتدال الربيعي في شهر نيسان - أيار، وكان التقويم قمرياً، وعدد أيام الشهر القمري ٢٩ أو ٣٠ يوماً، ويبدأ الشهر مع مساء القمر الجديد (رؤية الهلال). وكانت أسماء الشهور المشتقة من أعمال الزراعة أو من الأعياد التي تقام على شرف الآلهة، مختلفة من مدينة إلى أخرى. ولما كان هناك فرق واضح ما بين السنة القمرية والسنة الشمسية، فقد أضاف السومريون الشهر الكبيس بأوقات منتظمة لتفادي هذا الفارق، وكان اليوم يبدأ بغروب الشمس، وكانت مدته ١٢ ساعة مضاعفة، ويقسم الليل إلى ثلاث فترات كل منها ساعتان سومريتان (أي أربع ساعات من ساعاتنا)، وكان الوقت يقاس بالساعة المائية (على شكل أسطوانة)، أو بساعة الظل أو بساعة القصبة والتي ربما كانت معروفة في ذلك الوقت[(١)].

بينما كان البابليون يظنون أن الفصول تُنظم من قبل الآلهة، التي كانت تحدد الإجراءات الزراعية التي تلائم كلا من هذه الفصول. وقد رأى البابليون أن إنجاز التقويم الرسمي أو الملكي هو من مهمة الكهنة، لأن الهدف من التقويم هو إقامة الشعائر الدينية والطقوس الصحيحة للإله الحق في وقتها الصحيح[(٢)]. أما في عصر حمورابي (سادس ملوك بابل) وبعد احتلاله لمدينة لارسا نصب نفسه ملكاً على بلاد سومر وأكاد. وكانت أولى منجزاته توحيد التقويم السنوي في جميع المدن الرافدية على أساس النظام القمري، حيث تم حساب السنة والاستغناء عن الحساب الزراعي. وكان

(1) Kramer, S. N., Op. Cit., 1970, p.90

(٢) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٨.

الشهر القمري عند البابليين يتألف من ٢٩ أو ٣٠ يوماً مقسماً إلى أسابيع تعادل مراحل تبدل شكل القمر، وكل أسبوع كان مقسماً إلى سبعة أيام، وكان اليوم مقسماً إلى ٦ فترات زمنية ٣ لليل و٣ للنهار ثم قسم اليوم إلى ١٢ ساعة تعادل قيمة كل ساعة ساعتين من وقتنا، وتحسب بعد غروب الشمس. وكان عدد أيام السنة ٣٥٤ يوما [١]، وتم إضافة يوم أو يومين لكل شهر جعل التقويم الرسمي منسجما مع السنة الشمسية والتي تبدأ بالاعتدال الربيعي حين يتساوى طول الليل والنهار. إن ترسيخ التقويم المستند على العدد أعطى البابليين دافعاً قوياً لإنجاز أساليب جديدة في التعامل مع البيانات العددية. وقد تحسنت معرفتهم بالعدد فيما كانوا يقومون باكتشافات جديدة تتعلق بالسموات، وهذا مكنهم من بلوغ إنجاز فريد من الكشوف. إن الدراسة المستفيضة والدقيقة للسماء التي قام بها البابليون طوال مئات السنين تحتوي في ثناياها علامات على علم متقدم. حتى إنهم استطاعوا التنبؤ بكسوف الشمس بدقة كبيرة، وعلاوة على الرصود السماوية فإنهم نفذوا حسابات معقدة حول طول الليل والنهار في الفصول المختلفة من العالم كما عرفوه. وانطلاقاً من أرصادهم لطلوع القمر وغيابه وحركاته، فإنهم أنجزوا جداول فلكية مكنتهم من التنبؤ بالخسوف القمري. وكانوا مهتمين بأجرام سماوية أخرى وبخاصة كوكب الزهرة المعروف باسم "نجم السماء" وباسم "نجم الصباح" لأنه يشرق قبل طلوع الشمس[٢].

وكانت السنة الآشورية؛ سنة قمرية مبنية على مبدأ ظهور الهلال، وكان عند الآشوريين راصدون مهمتهم مراقبة القمر من اليوم التاسع والعشرين من الشهر القمري الجاري؛ لتسجيل ولادة الهلال الجديد وإعلان بدء الشهر القمري التالي، وكان على هؤلاء أن يقدموا تقريرا بمشاهداتهم للملك. وأبدع الآشوريون في شمال سوريا وأعالي الفرات في عصر شمشي أدد Shamshi-adad (١٨١٥– ١٧٨٢ ق.م) نظامَ تأريخٍ

(١) فيصل عبد الله وعيد مرعي، المرجع السابق، ص٢٣٢.

(٢) جون ماكليش، المرجع السابق، ص٥٨، ٥٩.

جديد يقوم على تسمية السنة باسم شخص ملكي أو قائد، فالسنة الأولى باسم ملكهم والثانية تحمل اسم موظف القصر ليمّو Limmou، وتتم خلافته وفق قواعد طبقية. وأضافوا للسنة أسبوعاً من خمسة أيام حتى يستقيم أمر السنة. وقد اتبعت ماري النظام البابلي أحياناً، والآشوري في أحيانا أخرى[١].

لقد بلغت الحضارة السورية ـ العراقية ذروة القمة من الازدهار في العصر الآشوري الحديث (٩١١ ـ٦١٢ ق.م) الذي كان بحق عصر السيادة الآشورية المطلقة في الشرق العربي القديم بفضل قوة الجيش الآشوري. غير أن ذلك المجد الزاهر سرعان ما بدأ يأفل بسرعة بعد انتهاء حكم الملك الشهير آشوربانيبال، فلم تمضِ ١٥ سنة على وفاته حتى استطاعت قوى الميديين من احتلال نينوى وإنهاء حكم الآشوريين سنة ٦١٢ ق.م. وما حدث لنينوى حدث لبابل بعد ٧٣ سنةً عندما غزاها الفرس الأخمينيون سنة ٥٣٩ ق.م. ولكن سرعان ما وجد المستعمرون أنفسهم راضخين أمام العظمة الحضارية لمدن المشرق العربي القديم وامتثلوا سريعاً لها، فسرعان ما أصبحت اللغة الآرامية اللغة الرسمية للإمبراطورية الفارسية طوال ٢٠٠ سنة. ورغم ثقل وطأة الاحتلال، استمرت الحضارة السورية ـ العراقية مزدهرة ولاسيما في الفلك والرياضيات حيث اشتهر فلكيان بابليان عاشا عند الإغريق، هما نابوريآنوس Nabu-rimanu وكيدناس Kidinu وكلاهما عاش في القرن الرابع قبل الميلاد[٢].

الخاتمة:

أولاً: بعد هذه الدراسة يتجلى دور سكان الشرق العربي القديم في إبداع الرياضيات، وأهميتها بوصفها اللغة الحقيقية لسكان الكوكب، وشموليتها وعالميتها حيث تعتبر الأرقام إحدى أهم انجازات الإنسانية التي قدمها مشرقنا العربي. **ثانياً** كانت الرياضيات قد ولدت لضرورات أملتها متطلبات الحياة اليومية والعمل في

(١) فيصل عبد الله وعيد مرعي، المرجع السابق، ص٢٣٢.

(٢) فاضل عبد الواحد علي، سومر أسطورة وملحمة، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٩م، ص١٩

الزراعة والتجارة. **ثالثاً** بدأ العد في مراحل ما قبل التأريخ والكتابة، حيث احتاج أسلافنا إلى عد الأيام ومعرفة عدد أفراد القبيلة وعدد الحيوانات التي يصطادونها وعدد الأعداء. والوصول إلى مفهوم الأرقام سبقته مراحل متقدمة من التجريب، وهي نوع من عملية اكتشاف بطيئة، فهناك تبدل كبير بين مفهوم عشرة أبقار ومفهوم عشر وحدات وصولاً إلى مفهوم القوة التجريدية للرقم عشرة. **رابعاً** اعتمد العراقيون القدماء على النظام الستيني على عكس السوريين القدماء الذين استخدموا النظام العشري، فقد رتب السومريون الأشياء والكائنات الحية في مجموعات معقدة مرفوعة للأس ٦٠، والسبب أنهم استخدموا أساً عالياً بدلاً من الأس عشرة الذي نستخدمه اليوم، هو أنهم استطاعوا قسمة الأس ٦٠ بعشر طرق مختلفة. وبفضل السومريين استمر النظام الستيني حتى يومنا هذا؛ حيث إننا نقيس به الزوايا وخطوط الطول والعرض، وقد قسم السومريون الساعة إلى ٦٠ دقيقة والدقيقة إلى ٦٠ ثانية، وبعد ذلك بأربعين قرناً ما زلنا نستخدم النظام ذاته في حساب الزمن. كما أن الرقم ٦٠ كان متوافقاً مع معارفهم الفلكية وحساب أيام السنة. وأوجد سكان الشرق العربي القديم نظام تقويم دقيق استخدموا فيه الشهر الكبيس حتى يساووا ما بين السنة الشمسية والقمرية. والملفت للانتباه هو تغلغل الرياضيات في وجدان إنسان الشرق العربي القديم حدا جعلته يقدس عديداً من جوانبها، كالرقم ٦٠ الذي قرنه بالإله آنو، والرقم ٣٠ الذي قرنه بالإله سين، والرقم سبعة الذي قرنه بالعديد من الأشياء. كما اخترع السومريون أهم وثيقة متعلقة بالبيع وهي الفاتورة. **خامساً**: حقيقة أننا نعد الأشياء بالدستة أو الدزدينة أنما هي امتداد للثقافة السومرية. **سادساً** قدم السومريون انجازات هندسية حقيقية في مجال حساب قطر الدائرة ووتر المربع. إن عظمة الحضارة السورية ـ العراقية تتجلى في كل فروع المعرفة العلمية التطبيقية والنظرية، ويرجع لها الفضل في بناء وتأسيس القاعدة التي بنا عليها الإغريق جهودهم العلمية فيما بعد، وهكذا أصبح بوسعنا ـ بعد الاطلاع على نتاج ترجمات النصوص المسمارية ـ من فهم أسباب ما سُمي المعجزة الإغريقية في القرنيين الخامس والربع قبل الميلاد.

المراجع العربية والمعربة

١) أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٣١، الكويت ١٩٨٨م.

٢) أحمد سليم سعيدان، علم الحساب عند العرب، في كتاب الحضارة العربية؛ لعدنان مُحَمَّد الخطيب، جامعة اليرموك الخاصة، ٢٠١١م.

٣) جورج سارتون، تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج١ الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة طه باقر وآخرون، تدقيق قسطنطين زريق وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠م.

٤) جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكومبيوتر، ترجمة خضر الأحمد، وموفق دعبول، سلسلة علم المعرفة العدد ٢٥١، الكويت ١٩٩٩م.

٥) عدنان عوض، إلياس ضبيط، مروان الحاج داود، تاريخ الرياضيات، جامعة القدس المفتوحة، عمان ٢٠٠٢م.

٦) عُلا مُحَمَّد أمين عطية، العلوم الأولية في حضارة المشرق العربي القديم (بلاد الرافدين) من العصر السومري إلى نهاية الدولة الكلدانية من ٢٨٠٠ ق.م – ٥٣٢ ق.م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق ٢٠١٤م.

٧) عيد مرعي، عبادة آلهة الخصوبة في الشرق القديم، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ٢٠١٦م.

٨) عيد مرعي، تاريخ مملكة إبلا وآثارها، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ٢٠١٥م.

٩) فاضل عبد الواحد علي، سومر أسطورة وملحمة، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٩م.

١٠) فوزي رشيد، قواعد اللغة السومرية، صادر عن السلسلة الفنية، بغداد ١٩٧٢م.

١١) فويتك زاماروفسكي، في البدء كانت سومر، وزارة التعليم العالي، جامعة دمشق ٢٠١٥م.

١٢) فيصل عبدا لله وعيد مرعي، المدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٨م.

١٣) قصي منصور عبد الكريم، شذرات من كنوز التراث العراقي القديم في جوانب من العلوم والمعارف الإنسانية، مجلة عصور، عدد ١٤ .١٥، الجزائر ٢٠١٤م.

١٤) مُحَمَّد شطب، الأرقام والأعداد في وادي الرافدين، بغداد، د.ت.

١٥) مُحَمَّد محفل، تاريخ الرومان، تاريخ إيطاليا وروما حتى عصر الفتوحات الكبرى، سلسلة تاريخ الرومان، مطبعة غندور، بيروت ١٩٧٤م.
١٦) مصطفى محمود سليمان، تاريخ العلوم والتكنولوجيا في العصور القديمة والوسطى ومكانة الحضارة الإسلامية فيه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٨م.
١٧) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي، أبو ظبي ٢٠٠١م.

المراجع الأجنبية

1) Cajori, Florian., – *A History of Mathematical Notations* – Dover Publications, INC, New York, 1993
2) Charpin, D., – *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia* – Translated by Jane Marie Todd, University of Chicago Press, 2010, p.40
3) Hodgkin, L., – *A History of Mathematics from Mesopotamia to Modernity* – Oxford University Press, 2005
4) Jestin, R., – *A Brégé de grammaire sumérienne* – Librairie orientaliste paul S. A. Parise, 1951
5) Katz, V. J., – *A History of mathematics* – 3ed, University of the District of Columbia, 2009
6) Kramer, S. N., – The Sumerians – 4ed, University of Chicago Press, 1970
7) Leick, Gwendolyn., – *A Dictionary of* Ancient near eastern mythology – London and New York, 1991
8) Nissen, J, H., – *The context of the origins of writing and its early use in the ancient near east* – The Syrian jezira cultural heritage and interpretations, DGAM, 2006
9) Thorndike, Lynn., – *A Short History of civilization* – 2ed, New York, 1948.

التراث العربي
العدد (١٥٥)/ خريف/٢٠١٩

سبق الحضارة العربية الإسلامية في الرياضيات

أ.د. عمار محمد النهار*

تمهيد:

كان لعلماء الحضارة العربية الإسلامية اليد الطُّولى في الرياضيات بكل علومها المعقدة، ومنها الجبر والهندسة، والحساب والمقابلة، وأقسام العدد، وخواص الأعداد والكسور والضرب والقسمة والمساحة للأشكال الهندسية، وقوانين الأشكال الهندسية والجذور والإحصاء وغيرها من العلوم الرياضية المعقدة.

وهم أول من استعمل الرموز في الأعمال الرياضية وسبقوا الغربيين في هذا الميدان، وعرفوا حَلَّ المعادلات من الدرجة الثانية، وهي الطريقة نفسها المستعملة الآن في كتب الجبر للمدارس الثانوية. وهم من حلَّ المعادلات التكعيبية بوساطة قطوع المخروط، وهذا العمل هو من أعظم الأعمال التي قاموا بها.

وهم أول من استعان بالجبر في المسائل الهندسية.

* مدرس التاريخ القديم بجامعة دمشق

وأهم مآثرهم طريقة الإحصاء العشري، واستعمال الصفر للغاية نفسها التي نستعملها الآن.

بحثوا في النسبة والمتواليات: العددية والهندسية والتوافقية أو التأليفية.

وأبدعوا أيما إبداع باستخراج المجهولات بالأربعة المتناسبة، وبحساب الخطأين، وبطريقة التحليل والتعاكس، وبطريقة الجبر.

وحلوا معادلات مثلثية كثيرة عن طرق التقريب، وهم أول من أدخل المماس في إعداد النسب المثلثية.

واستعانوا بالهندسة لحل المعادلات الجبرية ووضعوا بذلك أولى لبنات الهندسة التحليلية.

واستعملوا الجيب بدلًا من وتر ضعف القوس في قياس الزوايا لأول مرة.

واستنبطوا الظل في قياس الزاوية المفروضة بالضلع المقابل لها مقسومًا على الضلع المجاور.

واستغلوا الهندسة المستوية والمجسمة في بحوث الضوء لأول مرة في التاريخ.

وإن أهم ما يمكن أن نلاحظه حين ندرس سير وتراجم علماء الحضارة العربية الإسلامية؛ أن محركهم الأساس نحو البحث والإبداع كان القرآن الكريم، الذي حثهم على العلم والتأمل والتفكر، فمن العلوم التي حركهم القرآن الكريم لدراستها: علم الرياضيات، فقد وجّه القرآن الكريم نظر الإنسان إلى العدّ والحساب في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (الحج: ٤٧)، ودلّه على عناصر الزمن التي بحسابها يصل إلى الساعات والأيام والشهور ثم السنين ... فيقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (يونس: ٥)، ويقول أيضًا: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ (الإسراء: ١٢).

وبيَّن القرآن الكريم للإنسان أصول علم الحساب وأساس الأرقام، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقال أيضًا: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (النحل: ٥١)، وقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ (النساء: ١٧١).

ومن آيات الله في كتابه العزيز ما فيه إشارة مباشرة إلى الرقم والإحصاء والعدد، ومنها ما يحتاج إلى تدبر وتفكر يفضي إلى فهم أشمل للآية الخاصة بالإشارة والمثل القرآني، فهناك الإحصاءات الآتية:

عدد تكرارات الكلمة والحرف في السورة الواحدة وفي القرآن بأجمعه.

تسلسل الكلمة ونسبتها إلى عدد كلمات السورة.

تسلسل آية الكلمة ونسبتها إلى عدد آيات السورة.

تسلسل رقم السورة ونسبتها إلى سور القرآن الكريم.

الوزن الرقمي للكلمة أو حساب جملها.

لقد أتقن أجدادنا الرياضيات وبرعوا فيها، فصاروا من خلالها سادة العالم في الدين والعلم والأخلاق والقيم مدة عشرة قرون خلت، فلماذا لا نسير نحن على درب هؤلاء الذي أوصلهم إلى هذه العزة وهذا المجد والسؤدد، لا لنسيطر على العالم سيطرة أمريكا والغرب المدمرة، وإنما سيطرة الرحمة، فنحن أبناء نبي الرحمة.

أولًا ـ الرياضيات عند الخوارزمي:

محمد بن موسى الخوارزمي، (عاش في بغداد فيما بين عامي ١٦٤ و ٢٣٥ هـ / ٧٨٠ - ٨٥٠م)[١].

(١) انظر في ترجمة الخوارزمي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء: علي بن يوسف القفطي، القاهرة، مكتبة المتنبي، ص١٨٧، ١٨٨. تاريخ مختصر الدول: غريغوريوس الملطي، المعروف بابن العبري، ص١٣٨. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: علي عبد الله الدفاع، دار الاعتصام، ص٦١، ٦٢. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: قدري طوقان، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١٢٣.

أشهر عَلم في الرياضيات، شرقيًا وعالميًا، وهو الذي وضع معظم أسس علوم الرياضيات، والتي سنأتي على ذكر جلها هنا لا كلها.

يذكر الدكتور علي عبد الله دفاع: «في بداية الأمر ابتكر الخوارزمي علم حساب اللوغاريتمات وعمل لها جداول تعرف باسمه محولًا عند الغربيين إلى اللوغاريتمات»(١).

فالخوارزمي هو أول من استعمل كلمة «الجبر» للعلم المعروف الآن بهذا الاسم، حيث إن الرياضيات التي ورثها المسلمون عن اليونان تجعل التقسيم الشرعي للممتلكات بين الأبناء معقدًا للغاية، إن لم يكن مستحيلًا، وهذا ما قاد الخوارزمي للبحث عن طرق أدق وأشمل وأكثر قابلية للتكيف، فابتدع علم الجبر.

وهو أول من ألَّف كتابًا في الجبر وهو «الجبر والمقابلة» في علم يعد من أعظم ما وضع العقل البشري، وعليه اعتمد علماء الحضارة العربية الإسلامية في دراساتهم عن الجبر، ومنه عرف الغربيون هذا العلم، وقد نشر هذا الكتاب فريدريك روزن، كما نشر ترجمته في لندن عام ١٨٣١م / ١٢٤٧هـ، ونشر في سنة ١٩١٥م / ١٣٣٤هـ كاربنيسكي ترجمة للكتاب المذكور من ترجمة ألمانية.

فهو إذًا؛ أول من استخدم التعبيرات الجبرية وأول من حلَّ معادلات الدرجة الثانية الجبرية، والجبر تعبير استخدمه الخوارزمي من أجل حلِّ المعادلات بعد تكوينها، ومعناه أن طرفًا من طرفي المعادلة يكمل ويزاد على الآخر وهو الجبر، والأجناس المتجانسة المتساوية في الطرفين تسقط منها وهو المقابلة، واسم الجبر في جميع لغات العالم مشتق من كلمة الجبر التي استخدمها الخوارزمي في كتابه.

قال العالم الغربي (رام لاندو) في حق الخوارزمي وكتابه: «الخوارزمي ابتكر علم الجبر ونقل العدد من صفة البدائية الحسابية لكمية محدودة إلى عنصر ذي علاقة، وحدد لا نهاية لها من الاحتمالات، ويمكننا القول بأن الخطوة من الحساب إلى الجبر

(١) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٦٢.

هي في جوهرها الخطوة من الكينونة إلى الملائمة، ومن العلم الإغريقي الساكن إلى العلم الإسلامي المتحرك الأبدي الرباني».

يعود الفضل في تناول الأرقام للخوارزمي عن طريق مؤلفاته وكتبه في الحساب، وقد أوضح وبيَّن فوائدها ومزاياها، ولا يغيب عن الجميع أن من أكبر المآثر والنعم التي جاء بها العرب المسلمون إلى العالم الحساب الهندي، وتهذيبهم الأرقام الهندية المنتشرة بين الناس والمعروفة عند الغربيين بالأرقام العربية لأنها وصلت إليهم عن طريق العرب في الأندلس، ويمتاز الخوارزمي عن غيره أنه وضع كتابًا في الحساب كان الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة، وقد نقله (إدلار باث) إلى اللاتيينة تحت عنوان «الغورتمي»، وبقي هذا الكتاب مرجعًا لعلماء أوروبا وتجارها ومحاسبيها، والمصدر الذي يعتمدون عليه في بحوثهم الحسابية، وقد يعجب القارئ إذا علم أن الحساب بقي عدة قرون معروفًا باسم الغورتمي نسبة للخوارزمي.

له الفضل في نقل الأعداد الهندية إلى العرب وعنهم انتقلت إلى أوروبا.

هو أول من استعمل كلمة أصم لتدل على العدد الذي لا جذر له.

استخدم الخوارزمي اصطلاحات فنية خاصة: فسمى المجهول جذرًا ومربعه قوة.

هو أول من طور المحدودة.

استعمل بنجاح الطريقة البيانية لإيجاد الجذر الحقيقي لصورة تقريبية.

عرف الوحدات المستعملة في المساحات، كما تطرق إلى إيجاد مساحات بعض السطوح المستقيمة الأضلاع والأجسام الدائرة والقطعة والهرم الثلاثي والرباعي والمخروط والكرة، كما استعمل النسبة التقريبية وقيمتها:

$$ط = \frac{٢٢}{٧} \text{، أو } ١٠ \text{ أو } \frac{٦٢٨٣٢}{٢٠٠٠٠}$$

عرف الخوارزمي أن هناك حالات يستحيل فيها إيجاد قيمة للمجهول (الكميات التخيلية) وسمَّاها الحالة المستحيلة، وبقيت معروفة بين علماء الرياضيات حتى بدأ العالم السويسري المعروف (ليونارد أويلر ١٧٠٧ -١٧٨٣م / ١١١٩-١١٩٨هـ)، وعرّف الكيمياء التخيلية بأنها: الكمية إذا ضربت بنفسها كان الناتج مقدارًا، وأعطى الكثير من الأمثلة على هذا، ثم جاء العالم الألماني المعروف (كارل قاوس ١٧٧٧ - ١٨٥٥م / ١١٩١-١٢٧٢هـ) ، ومن ثم العالم الفرنسي (جان روبرت أرجان ١٧٦٨ - ١٨٢٢م / ١١٨٢-١٢٣٨هـ)، والعالم الألماني (كومر ١٨١٠ - ١٨٩٣م / ١٢٢٥-١٣١١هـ)وطوروا ما جاء به الخوارزمي، أي أن الجميع اعتمدوا عليه، ولا يخفى على القارئ المختص أن نظريات التحليل المركب لا تزال قابلة للتطور.

يقول مؤرخ العلوم العالمي جورج سارتون: «إذا أخذنا جميع الحالات بعين الاعتبار فإن الخوارزمي أحد أعظم الرياضيين في كل العصور».

وأكد كل من ديفيد سميث ولويس كاربينسكي: «بأن الخوارزمي هو الأستاذ الكبير في عصر بغداد الذهبي، إذ إنه أحد الكتاب المسلمين الأوائل الذين جمعوا الرياضيات الكلاسيكية من الشرق والغرب، محتفظين بها حتى استفادت منها أوروبا المتيقظة آنذاك، إن لهذا الرجل معرفة كبيرة، ويدين له العالم بمعرفتنا الحالية لعلمي الجبر والحساب»(١).

وهو من علماء العرب المسلمين الذين أوجدوا نظرية ذات الحدين، وكانت طريقته تمتاز بسرعة إيجاد الحل(٢).

صنَّف الخوارزمي كثيرًا من الكتب، في مقدمتها كتاب: «الجبر والمقابلة» وهو المصدر الذي اعتمد عليه العلماء في مشارق الأرض ومغاربها، ومعظم ما أُلف بعده في علم الجبر كان مستندًا عليه.

---

(١) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص١٢٣-١٣٠. نوابغ العلماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٦٣-٨٦. أثر العرب في الحضارة الأوروبية: جلال مظهر، دار الرائد، بيروت، ١٩٦٧م، ص٢٨٥.

(٢) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٧٦.

ومن كتبه الهامة أيضًا كتاب: «الحساب» وبسّط فيه معارفه جدًا، واستخدم فيه الأرقام العربية، والنظام العشري، فساعد بذلك على تعرف الناس بها.

ومن كتبه الأخرى: «كتاب في الجغرافيا» وكتاب «جداول النجوم وحركتها»، وكتاب «العمل بالإسطرلاب» و«صورة الأرض وجغرافيتها» و«المعرفة» و«الوصايا» و«زيج الخوارزمي الأول» و«رسالة عن النسبة التقريبية وقيمتها الرياضية » و« كتاب رسم الربع المعمور» وكتاب « الجمع والتفريق» وكتاب «هيئة الأرض» وكتاب «الرخامة» والمقصود به رخامة مخططة تساعد على معرفة الوقت عن طريق الشمس (١).

وبعد، فإن علينا الآن – بعد أن علمنا إبداعات الخوارزمي – أن نقارنها بالعلوم الرياضية الحديثة والأصول التي بُنيت عليها، لنتبين فضل عالمنا الذي يفوق الخيال.

ثانيًا. الرياضيات عند البوزجاني:

محمد بن محمد بن يحيى بن إسماعيل بن العباس، أبو الوفاء البوزجاني الحاسب (قيل إنه توفي سنة ٣٧٦ هـ / ٩٨٦م، في بوزجان، و قيل إنه توفي في بغداد سنة ٣٨٨ هـ / ٩٩٨م) (٢).

وهو من علماء الرياضيات العالميين، والذي جهله أكثر أبناء الأمة العربية الإسلامية، بينما عرفه علماء الغرب ودرسوه، وبنوا علومهم على إنجازاته المتميزة، وسنذكر هنا أهمها.

(١) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٨٣-٨٥.

(٢) انظر في ترجمة البوزجاني: الفهرست: محمد بن النديم ، سوسة، تونس، دار المعارف، ص٣٩٤، ٣٩٥. إخبار العلماء: القفطي، ص١٨٨، ١٨٩. وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلكان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ج٢، ص١١٩. الوافي بالوفيات: خليل بن أيبك الصفدي، اعتناء هلموت ريتر، دار فرانز شتاينر، ط٢، ١٩٦٢م، ج١، ص٢٠٩. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص١٩٧، ١٩٨.

أبدع القاطع معكوس جيب التمام (قا)، وقاطع التمام معكوس جيب الزاوية (قتا).

أبدع جداول لظل الزاوية (ظا) لكل عشر دقائق، وأبدع طريقة سهلة لحساب جداول الجيب، وحسب فيها جيب الزاوية المساوية لثلاثين دقيقة، حُسب بدقة حتى الرقم الثامن من الكسر العشري.

أبدع طرقًا في كيفية الرسم باستخدام بعض آلات الرسم.

أبدع معادلة السرعة، وهي معادلة ثلاثية توضح بموجبها مواقع القمر[(١)].

قدَّم إبداعات رائعة في علم المثلثات، حيث كان له السبق بوضع النسبة المثلثية (ظل)، وأدخل القاطع، والقاطع تمام، ووضع الجداول الرياضية للمماس.

أوجد طريقة جديدة لحساب جداول الجيب، وكانت جداوله دقيقة.

وضع بعض المعادلات التي تتعلق بجيب زاويتين، وكشف بعض العلاقات بين الجيب والمماس والقاطع ونظائرهما، واستعاض عن المثلث القائم من الرباعي التام مستعينًا بما يسمى قاعدة المقادير الأربعة.

وكان لجميع هذه المعادلات أثر كبير في تقدم المثلثات، بل كانت فتحًا جديدًا في عالم الرياضيات، ولذلك استوقفت نظر كوبرنيكوس وسحرته وغيره من الغربيين، فراحوا يدعون محتويات كتب البوزجاني لأنفسهم، فلقد ادعى مثلًا (ريجيو مونتانوس) بعض النظريات والموضوعات الرياضية التي في مؤلفات البوزجاني لنفسه، وأدخلها في كتابه «المثلثات»، وبعد أن اطلع عدد من علماء الغرب أمثال (دي فو) (وسميث) (وسارتون) وغيرهم على بحوث البوزجاني في المثلثات أقروا له بفضل السبق، واعترفوا مثلًا أنه أول من وضع النسبة المثلثية (ظل) وأول من استعملها في حلول المسائل الرياضية[(٢)].

(١) موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، دار المنبر، ج٤، ص٦٠٨. ادعى هذا الإبداع تيخو براهي.

(٢) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص ١٩٨-٢٠٢. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٣٥.

كشف التغير بحركة القمر، وسبق بذلك العالم الدنماركي (تيخو براهي) الذي نُسب له هذا الكشف، فبعد أن اختلف العلماء في نسبة الخلل في حركة القمر، وجرى حول هذا الموضوع نقاشات طويلة في أكاديمية العلوم الفرنسية في القرن التاسع عشر للميلاد / الثالث عشر الهجري، فادعى بعضهم أن معرفة الخلل ترجع إلى تيخو براهي الفلكي الدانماركي الشهير.

وقد بقي المؤرخون تجاه هذا الاختلاف مدة في حيرة إلى أن ثبت لدى باحثي هذا العصر بعد التحريات الدقيقة أن الخلل الثالث هو من اكتشاف البوزجاني، وأن تيخو براهي ادعاه لنفسه، أو نسبه الغير إليه(١)، ولهذا الاكتشاف أهمية كبرى تاريخية وعلمية لأنه أدى إلى اتساع نطاق علم الفلك والميكانيكا.

يقول العلّامة المنصف سيديو: «استوقف نقض نظرية بطليموس القمرية نظر أبي الوفاء فصحح الأرصاد القديمة، فوجد عدا معادلة المركز ومعادلة الاختلاف، اختلافًا قمريًا ثالثًا لم يكن بالحقيقة سوى الاختلاف الذي عيّنه تيخو براهي بعد ستمئة سنة، ووُجد من العلماء من حاولوا ـ دون جدوى ـ حجب وجه الحق مستشهدين بعبارة مبهمة للعالم العربي أبي الوفاء، ولكن التعابير التي تؤيد اكتشافه لذلك الاختلاف الثالث قاطعة واضحة دالة على حيازة العلم له منذ ذلك الزمن»(٢).

ويقول جاك ريسلر: « وكشف أبو الوفا الانحراف الثالث للقمر قبل تيخو براهي »(٣)، ويقول كاجوري: «إن اكتشاف بعض الخلل في حركة القمر يرجع إلى أبي الوفا البوزجاني لا إلى تيخو براهي»(٤).

ومن أقوال علماء الغرب التي تنسب الفضل للبوزجاني في تطوير علم الرياضيات وخاصة المثلثات ما قاله البروفسور جورج سارتون: «إن أبا الوفا أول من وضع النسب

(١) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٠٢. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٤، ص٦٠٧. أثر العرب في الحضارة الأوروبية: مظهر، ص٢٨٧.
(٢) تاريخ العرب العام: سيديو، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨م، ص٣٤٦.
(٣) الحضارة العربية: جاك ريسلر، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للترجمة والنشر، ص١٧٧.
(٤) الرواد العرب في الرياضيات والفلك: صلاح الدين خربوطلي، دار مجلة الثقافة، دمشق، ص١٤٤.

المثلثية (ظا)، وأول من استعملها في حلول المسائل المثلثية، كما أوجد طريقة لحساب جداول الجيب، وكانت جداوله رائعة بدقتها، فحسب زاوية ٣٠° ، وكذلك ١٥° ، وكانت مقاديره صحيحة إلى ثمانية أرقام عشرية».

ويقول (جوزيف هافمن): «إن أبا الوفا قد نجح في حساب جداول علم حساب المثلثات إلى ثمانية أرقام عشرية، وكتب في علم النجوم واستمر في تطوير علم حساب المثلثات كعلم مستقل بذاته عن علم الفلك».

ظهرت عبقريته في نواح كثيرة كان لها الأثر الكبير في فن الرسم، فوضع كتابًا عنوانه: «كتاب في عمل المسطرة والبركار والكونيا»، وفي هذا الكتاب طرق خاصة ومبتكرة لكيفية الرسم واستعمال الآلات لذلك والتي دفعت بأصول الرسم خطوات إلى الأمام، واعترف بذلك أكابر علماء تاريخ العلوم، ولذلك ترجمه الغربيون إلى لغاتهم.

ومن أهم إبداعاته أيضًا مؤلفه: «كتاب ما يحتاج إليه العمال والكتاب من صناعة الحساب»، وقد اشتهر هذا الكتاب باسم: «منازل الحساب»، وهو سبعة منازل، وكل منزلة سبعة أبواب، الأولى في النسبة، والثانية في الضرب والقسمة، والثالثة في أعمال المساحات، والرابعة في أعمال الخراج، والخامسة في أعمال المقاسات، والسادسة في الصروف، والمنزلة السابعة في معاملات التجار[(١)].

وقد كان هذا الكتاب أساسًا لمعاملات كثير من الماليين في عصر البوزجاني وفي العصور التالية.

ومن كتبه: «كتاب الكامل»، وهو ثلاث مقالات، المقالة الأولى في الأمور التي ينبغي أن تعلم من قبل حركات الكواكب، والمقالة الثانية في حركات الكواكب، والمقالة الثالثة في الأمور التي تعرض لحركات الكواكب.

(١) ذكره ابن النديم في الفهرست بالتفصيل، ص٣٩٤.

وله كتاب: «استخراج ضلع المربع بمال مال» ومن هذا الكتاب عرف العلماء أنه حل المعادلات:

س٤ = جـ ، س٤ + جـ س٢ = ب [١].

وأمام هذه الإبداعات للبوزجاني، أليس غريبًا أن نجهله وأن نصر على ذلك، بعد أن رأينا شهادات عمالقة علماء الغرب فيه!! .

ثالثًا ـ الرياضيات عند الخجندي:

حامد بن خضر أبو محمود الخجندي، (توفي ٣٩١ هـ / ١٠٠٠م).

وهو نجم آخر في سماء الحضارة العربية الإسلامية، وممن نفع الإنسانية بإبداعاته؛ إذ برع بدراسة المثلثات الكروية، واشتغل بقياس فلك البروج، وحسب دائرة البروج، ومن كتبه: « الآلة الشاملة في الفلك » و « رسالة في العمل بالصحيفة الآفاقية المسماة بالجامعة »، [٢].

هو أول من اكتشف حالة خاصة للنظرية القائلة: «إن مجموع عددين مكعبين لا يكون عددًا مكعبًا »[٣].

---

(١) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٠٢-٢٠٥. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٣٢-١٣٥.

(٢) كشف الظنون: مصطفى القسطنطني حاجي خلفية، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢م، ج١، ص٨٧٠، ج٢، ص١٤٤١. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٤، ص٦٠٩، ٦١٠. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤١.

(٣) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٥٨، ٥٩، ٢٤١. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٤، ص٦١٠. أثر العرب في الحضارة الأوروبية: مظهر، ص٢٨١، ٢٨٢. وقد قال بهذه النظرية فيما بعد العالم الفرنسي (بيير دو فرما) بعد قرون عديدة. ولم يكن الخجندي العالم المسلم الوحيد الذي أوجد هذه النظرية، بل إن عالمين مسلمين آخرين جاءا بعده وقبل دي فرما قالا بمثل ما قال الخجندي وهما: عمر الخيام، والذي ثبت أنه تكلم عن أن مجموع عددين مكعبين لا يمكن أن يكون مكعبًا، وقال بنفس هذه النظرية أيضًا عالم مسلم آخر هو أبو بكر محمد بن الحسن الكرخي. انظر نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع،

وقد أقر العالم الغربي (شاخت وبوزورث) بأسبقية الخجندي على (دي فرما) عندما قال: «ومن الطريف أن نتذكر هنا أن الخجندي قد سبق اكتشاف حالة خاصة للنظرية القائلة: إن مجموع عددين مكعبين لا يكون عددًا مكعبًا، وهي نظرية العالم الرياضي الفرنسي بيير دي فرما »(١).

ولا شك أن إهمالنا لعلماء حضارتنا هو من جرَّأ الغربيين أن ينسبوا إبداعاتهم لعلمائهم، والخجندي ودي فرما مثال واضح في ذلك.

رابعًا ـ الرياضيات عند ابن يونس:

أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى الصدفي المصري (توفي في مصر عام ٣٩٩ هـ / ١٠٠٨م)(٢).

كثيرون لم يسمعوا به، فقد أصابه الإهمال من أبناء جلدته، بينما عرف الغربيون عبقريته، ووظفوها في علومهم، فابن يونس لا يقل شأنًا – بإبداعاته – عن الخوارزمي، وإنجازاته الآتية تتحدث عنه.

فهو أول من توصل إلى القانون التالي في المثلثات:

$$\text{جتا س جتا ص} = \frac{1}{2}\,\text{جتا (س+ ص)} + \frac{1}{2}\,\text{جتا (س− ص)}$$

ص١٥٨، ١٩٢.

(١) تراث الإسلام: شاخت وبوزورث، تر: حسن مؤنس، إحسان العمد، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، ١٩٧٨م، ج٣، ص١٧٦، ١٧٧.

(٢) انظر عن ابن يونس: مرآة الجنان وعبرة اليقظان: عبد الله بن أسعد اليافعي، وضع حواشه خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٣٤١. مجلة الفيصل: العدد (٤٠)، ص ٦٨ – ٧١. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٣– ٢٤٦. الرواد العرب في الرياضيات والفلك: خربوطلي ، ص ١٦٨، ١٦٩. الأعلام: خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٢، ١٩٩٧م، ج٤، ص٢٩٨. دائرة المعارف الإسلامية: ج١، ص٣٠٤، ٣٠٥.

يقول العلامة سوتر: «وكان لهذا القانون أهمية كبرى قبل كشف اللوغاريتمات عند علماء الفلك في تحويل العمليات المعقدة (لضرب) العوامل المقدرة بالكسور الستينية في حساب المثلثات إلى عمليات (جمع) »[١].

وبالتالي هو أول من استطاع أن يتوصل إلى إيجاد قانون له قيمة كبرى عند علماء الرياضيات والفلك، يمكن من خلاله وبواسطته تحويل عملية الضرب إلى جمع وبالقياس، وفي هذا تسهيل لحلول كثير من المسائل الطويلة المعقدة، وبالتالي أسس هذا القانون للوغاريتمات، والقانون هو:

جتا س جتا ص = $\frac{1}{2}$ جتا (س + ص) + $\frac{1}{2}$ جتا (س − ص) [٢].

يقول عمر فروخ: « إن أول معادلة وضعت لتسهيل العمليات الحسابية . التي تسهل اليوم بواسطة اللوغاريتمات . وضعها أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصري المشهور بابن يونس والمتوفى سنة ٣٩٩هـ /١٠٠٨م، قبل جون نابيير[٣] الذي ينسب إليه الغربيون اختراع اللوغاريتمات بستة قرون وسبع سنوات»[٤].

وابن يونس هو الذي رصد كسوف الشمس وخسوف القمر في القاهرة حوالي عام ٣٦٨هـ / ٩٧٨م ، وأثبت فيهما تزايد حركة القمر وحساب ميل دائرة البروج فجاء حسابه أقرب ما عرف إلى الحقيقة، وكان ذلك أول رصد سُجل بدقة متناهية وبطريقة علمية بحتة[٥].

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: دار المعرفة، بيروت، ج١، ص٣٠٥.

(٢) تاريخ العلوم عند العرب، عمر فروخ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٠م، ص١٣٩، ١٤٠. مجلة الفيصل: العدد (٤٠)، ص ٦٩. الرواد العرب في الرياضيات والفلك: خربوطلي، ص١٦٩. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٨. دائرة المعارف الإسلامية: ج١، ص٣٠٤ ،٣٠٥. عبقرية العرب في العلم والفلسفة: عمر فروخ، المكتبة العصرية، بيروت، ط٤، ١٩٨٠م، ص٨٠، ٨١.

(٣) ادعى الغرب خطًا أن جون نابيير الإسكتلندي (١٥٥٠ − ١٦١٧م) هو مخترع علم اللوغاريتمات، وكما بينا فقد سبق ابن يونس نابيير بذلك قبل سبعة قرون، انظر مجلة الفيصل: العدد (٤٠)، ص ٧٠.

(٤) عبقرية العرب: فروخ، ص٨٠، ٨١.

(٥) انظر مجلة الفيصل: العدد (٤٠)، ص ٦٨.

وبنى له الفاطميون مرصدًا على جبل المقطم قرب الفسطاط، وجهزوه بكل ما يلزم من الآلات والأدوات.

طلب منه الخليفة الفاطمي العزيز الفاطمي أبو الحاكم أن يضع زيجًا (جداول فلكية)، فبدأ به في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر للميلاد، وأتمه في عهد الحاكم ولد العزيز، وسماه (الزيج الحاكمي)، وهو يحوي أرصاد الفلكيين القدماء، وأرصاد ابن يونس نفسه عن الكسوف والخسوف واقتران الكواكب، و سرد فيه الطريقة التي اتبعها بعض فلكيّي المأمون في قياس محيط الأرض.

يقول عنه ابن خلكان: «هو زيج كبير رأيته في أربعة مجلدات، ولم أر في الأزياج على كثرتها أطول منه ».

يقول العالم الفرنسي الشهير سيديو: « واخترع ابن يونس الرقاص(١) (بندول الساعة) وميل الساعة الشمسية ذا الثقب »(٢).

ويقول سميث: « ومع أن قانون الرقاص هو من وضع جاليليو، إلا أن كمال الدين بن يونس لا حظه وسبقه في معرفة شيء عنه، وكان الفلكيون يستعملون البندول لحساب الفترات الزمنية أثناء الرصد »(٣).

ومرة ثانية .. وثالثة .. ورابعة .. تتعرض إبداعات علمائنا للانتهاك، وتُنسب إلى غيرهم، فأين توثيقنا لإنجازات هؤلاء العلماء.

---

(١) يعتقد كثيرون للأسف أن الرقاص (بندول الساعة) من مخترعات العالم الإيطالي (جاليليو) (١٥٦٤-١٦٤٢م = ٩٧٢-١٠٥٢هـ)، وأن هذا العالم أول من استطاع أن يستعمله ويستفيد منه. وكان اسم الرقاص المتداول بين العلماء المسلمين (الموار)، وعُرف عند الغربيين باسم (البندول). انظر مجلة الفيصل: العدد (٤٠)، ص ٧٠. مجلة العربي الكويتية: العدد (٣٠٧)، ص٥٥. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٣. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٤، ص٦١٤، ٦١٥. أثر العرب في الحضارة الأوروبية: مظهر، ص٢٩٠.

(٢) تاريخ العرب العام: سيديو، ص٤٠٢.

(٣) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٤.

خامسًا ـ الرياضيات عند الكرخي:

أبو بكر مُحَمَّد بن الحسن الكرخي (توفي الكرخي في بغداد، وحدث خلاف في تاريخ وفاته على عدة أقوال بين ٤١٠ هـ / ١٠١٩م، و ٤٠٧ هـ / ١٠١٦م، و ٤١٩ ه / ١٠٢٨م، و ٤٢١ ه / ١٠٣٠م) .

وهو نموذج يقتدى لمن يريد أن يكون مبدعًا ومتفوقًا، إذ قضى جزءًا كبيرًا من حياته في المناطق الجبلية حيث اشتغل بأعمال الهندسة، وهذا يظهر في كتابه المسمى: « حول حفر الآبار »(١).

و اهتم اهتمامًا كبيرًا بعلمي الحساب والجبر، فكان نتاجه عظيمًا في هذين الحقلين، وبقيت أوروبا تستخدم نتاجه العلمي مدة طويلة من الزمن بشهادة كبار مؤرخيها، فمثلًا يقول جورج سارتون: « إن أوروبا مدينة للكرخي الذي قدّم للرياضيات أهم وأكمل نظرية في علم الجبر عرفتها، كما بقيت حتى القرن التاسع عشر الميلادي تستعمل مؤلفاته في علمي الحساب والجبر ».

ويقول سميث: «إن الكرخي من أعظم الرياضيين الذين كان لهم أثر حقيقي في تقدم العلوم الرياضية ».

وترجم العالم (موسهيلم) كتب الكرخي: «الكافي في الحساب» من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية عام ١٨٧٨م / ١٢٩٥هـ، فكان أن أصبح مرجعًا مهمًا في جميع أنحاء العالم حتى عهد قريب.

وقدم الكرخي خدمة هامة إلى تاريخ تطور الرياضيات حيث يشير المستشرق (وييك) إلى أن الكرخي قدم النظرية الأكثر اكتمالًا، أو بالأصح النظرية الوحيدة في

(١) انظر في ترجمة الكرخي وفيات الأعيان: ابن خلكان، ج٥، ص١٢٥. شذرات الذهب: عبد الحي أحمد بن العماد، تح: محمود الأرناؤوط، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، ط١، ١٩٩١م، ج٥، ص٤٩. الأعلام: الزركلي، ج٦، ص٨٣. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٥٠، ١٥١. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٩.

الحساب الجبري عند العرب، والتي نعرفها حتى الآن، وذلك بعرضه لنظرية الحساب الجبري، وكانت غاية ذلك البحث تحقيق استقلالية وخصوصية لعلم الجبر كي يصبح بمقدوره بشكل خاص الاستغناء عن التمثيل الهندسي للعمليات الجبرية.

وهو أول من أبدع في أبحاثه بالجذور الصم، وبمربعات الأعداد الطبيعية ومكعباتها، وهو أول من أبدع في المتواليات الطبيعية(١).

هو أول من أبدع ما يسمى: مثلث معاملات ذات الحدين، وسبق بذلك عالم الغرب الشهير باسكال بإبداعه المثلث المذكور قبله بنحو ستة قرون، والعالم اليوم يعرف هذا الإبداع باسم: مثلث باسكال، وعلى من يتحلى بالأمانة العلمية أن يسميه: مثلث الكرخي.

وقد ذكر مثلث الكرخي تلميذه صموئيل بن عباس في كتابه: «الباهر في الجبر»(٢)، ولا يزال إلى اليوم من ينسب هذا الإبداع إلى باسكال(٣).

ومن أهم كتب الكرخي كتابان: « الفخري » و « الكافي »، وعُرف فضل الكرخي على الرياضيات بكتابه: « الفخري »، وقد أهداه إلى الوزير أبي غالب محمد بن خلف، الذي اشتهر بلقب (فخر الملك)، ويقال إن تسمية الكتاب بالفخري يعود إلى نسبة الوزير المذكور، وقد ألّفه بين عامي ٤٠١ هـ/ ١٠١٠م، و ٤٠٧ هـ / ١٠١٦م.

---

(١) تاريخ الرياضيات العربية: رشدي راشد، تر حسين زين الدين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٩م، ص٣٣ - ٤٦. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٥١ ،١٥٢. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٩. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٤، ص٦٢٨ ،٦٢٩.

(٢) انظر مجلة الفيصل: العدد (٣٠)، ص ٥٦. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٤، ص٦٢٨ - ٦٢٩.

(٣) انظر مثلًا موسوعة علماء الرياضيات: موريس شربل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، ص٤٧-٥٠.

ويشهد على أهمية هذا الكتاب الأستاذ (هورد إيفز) بقوله: « إن كتاب الفخري في الحساب أحسن كتاب كُتب في علم الجبر في العصور الوسطى ... لما فيه من الابتكارات الجديدة والمسائل التي لا يزال لها دور في الرياضيات الحديثة ».

وأضاف موريس كلاين: « إن الكرخي البغدادي العالم المشهور ... يعد مفكرًا من الدرجة الأولى، وهذا يظهر من كتابه الفخري في الحساب، فطوّر هذا الحقل إلى درجة يمكن التعرف على عقليته الجبارة خلالها ».

ومن أهم الأفكار الرياضية التي ابتكرها الكرخي في هذا الكتاب وفي غيره، نظريته التي تقول إن العدد الذي لو أضيف إليه مربعه لكان الناتج مربعًا، ولو طُرح منه لكان الناتج مربعًا.

وابتداعه النظريات التي تتعلق بإيجاد مجموع مربعات ومكعبات الأعداد التي عددها (ن).

ونظريته: عددان مجموع مكعبيهما يساوي مربع العدد الثالث، أي: $س^{٣} + ص^{٣} = ع^{٢}$ ، فحل الكرخي هذه المسألة مستعملًا الأعداد الجذرية.

ودرس الكرخي منظمة للمقادير الجبرية المرفوعة لأسس مختلفة، مستخدمًا العمليات الحسابية على هذه المقادير، وكذلك دراسته للمتتاليات.

وحسّن في القانون المعروف لإيجاد الجذر التقريبي للأعداد التي لا يمكن إيجاد جذورها مثل: $م = ب^{٢} + ج$.

واستنبط قانونًا جديدًا لإيجاد الجذر التربيعي. وابتكر طريقة لجمع وطرح الأعداد الصم.

وقد ترجم كتابه: الفخري المستشرق الفرنسي الشهير (ويبك)، وظهرت ترجمته عام ١٢٧٠هـ / ١٨٥٣م[١].

(١) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات والفلك: الدفاع، ص١٥٢-١٥٧. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٤٩ -٢٥٤.

أما كتابه: « الكافي في الحساب »، فقد تخبط المستشرقون في كيفية تشويهه، فمنهم من قال إنه مأخوذ عن المصادر الهندية، ومنهم من قال إنه مأخوذ عن المصادر اليونانية، وقد نفى ذلك الأستاذ صالح زكي بقوله: « إن القول بأن فريقًا من رياضيي العرب حبّذ الطريقة اليونانية هو من خيالات المستشرقين، والحقيقة أنه لم يخطر ببال الكرخي أو غيره أن يسلك مسلكًا مغايرًا لعلماء عصره ».

ويحتوي هذا الكتاب على مبادئ الحساب المعروفة في ذلك الوقت، وكذلك بعض القوانين والطرق الحسابية المبتكرة لتسهيل بعض المعاملات كالضرب.

ويحتوي أيضًا على كيفية إيجاد الجذر التربيعي للأعداد التي لا يمكن استخراج جذرها التربيعي، وقد استخرج ذلك الكرخي بطرق جبرية تدل على سعة عقله، وتمكنه من الجبر.

ونجد في هذا الكتاب أيضًا حساب مساحات بعض السطوح، ولا سيما المساحات التي تحتوي على جذور.

وقد ترجم هذا الكتاب العالم (هوشايم) إلى الألمانية بين سنتي ١٨٧٨ و ١٨٨٠/ ١٢٩٥.١٢٩٨هـ[1].

ومن كتب الكرخي الأخرى: « كتاب البديع »، و « رسالة في بعض النظريات في الحساب والجبر »، و « رسالة في النسبة »، و « رسالة في استخراج الجذور الصماء وضربها وقسمتها»، و « رسالة في برهان النظريات »، و « إنباط المياه الخفية »، و « العقود والأبنية »، و « المدخل في علم النجوم »، و «نوادر الأشكال »[2].

(١) الكافي في الحساب: محمد بن الحسن الكرخي، تح: سامي شلهوب، جامعة حلب، ١٩٨٦م، المقدمة . تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) كشف الظنون: حاجي خليفة، ص٢٣٧. تاريخ الرياضيات العربية: راشد، ص٤٦. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٥٦–١٥٨.

ألا تلاحظون معي أن الغرب لم يُبقِ على كتاب من كتب أجدادنا العلماء إلا وترجمها إلى لغاته، يا ترى لماذا ؟ ولماذا لا زالت هذه الكتب تُدرَّس في جامعاتهم ؟!.

سادسًا ـ الرياضيات عند الكاشي:

غياث الدين جمشيد بن مسعود بن محمود الكاشي أو الكاشاني (توفي الكاشي عام ٨٣٢ هـ / ١٤٢٩م).

وهو نموذج من العلماء الذين عاشوا في فترة تاريخية بالغة الأهمية، وهي عصر المماليك الذي كان عصر ازدهار علمي ذهبي، وهذه المدة هي التي انتقلت خلالها علوم الحضارة العربية الإسلامية إلى الغرب، ثم كانت نهضته، وهذا يعني أننا ضيَّعنا فرصة تاريخية قد لا تتكرر، و لو جرى استغلالها لتغير وجه التاريخ.

ولهذا العالم من الإنجازات المؤثرة الكثير، وإليكم أبرزها:

فقد بنى الكاشي مرصدًا امتاز بدقة أرصاده وسماه: « مرصد سمرقند»، فكان علماء الفلك يأتون إليه من كل فج لينهل العلم ونقله إلى بلادهم.

استطاع أن يقدِّر بكل دقة الكسوفات التي حصلت في السنوات الثلاث بين عامي ٨٠٩ و ٨١١ هـ / ١٤٠٧ و ١٤٠٩م.

ومع إيلاء الكثير من علماء العرب المسلمين في الرياضيات عناية خاصة لدراسة الأعداد الطبيعية ووصولهم إلى قوانين متعددة في مجموع الأعداد الطبيعية المرفوعة إلى القوة الأولى والثانية والثالثة، زاد الكاشي على أساتذته بدراسة نظرية الأعداد، فبرهن قانونًا لمجموع الأعداد الطبيعية المرفوعة إلى القوة الرابعة، وأيَّد ذلك المؤلف الغربي (كارادي) واعترف بأسبقية الكاشي في هذه النظرية، كما أكد الدكتور (ديفيد يوجين سميث) أن هذا القانون لعب دورًا جوهريًا في تطور علم الأعداد.

درس الكاشي بحوث سابقيه من علماء العرب المسلمين في علم حساب المثلثات، فشرح وعلَّق على معظم نتاجهم، وقد حسب جداول لجيب الدرجة الأولى، واستخدم في ذلك معادلة ذات الدرجة الثالثة في معادلاته المثلثية.

دقّق جداول النجوم ولم يقف عند حد التدقيق، بل زاد على ذلك من البراهين الرياضية والأدلة الفلكية.

ابتكر قانونًا لإيجاد مجموع الأعداد الطبيعية المرفوعة إلى القوة الرابعة، وهو:

مج ب^{٤} = (مج ب – ١ + مج ب) مج ب^{٢} ٥.

أبدع آلة جديدة (طبق المناطق) للحصول على تقاويم الكواكب وعروضها وأبعادها عن الأرض والكسوف وما يتعلق بهما(١).

درس الكاشي مدارات القمر وعطارد حتى وصل إلى نتيجة مرضية للغاية، فكان أول من اكتشف أن مدارات القمر وعطارد إهيليلجية (أي قطع ناقص أو شكل بيضي)(٢).

وضع قانون التسلسل في حل المعادلات، حيث استطاع الكاشي أن يبتكر في كتابه « مفتاح الحساب » طريقة لاستخراج الجذر من أي دليل شئنا، وهو المعروف بتسلسل حل المعادلات، وفوق ذلك استخدم الكاشي العدد الكسري الذي ابتدعه قبل علماء أوروبا بقرون(٣).

---

(١) انظر عن كل ذلك: نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٢٠٤-٢٠٩. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٤٠٢- ٤٠٥. الأعلام: الزركلي، ج٢، ص١٣٦. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٥، ص٩١٢.

(٢) انظر نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٢٠٦. ولقد ارتكب العالم الألماني المعروف (يوهان كبلر) (ت ١٦٣٠م) خطًا فادحًا بادعائه كذبًا أنه أول من فكر بأن مدارات القمر وعطارد إهليليجية.

(٣) انظر كتاب مفتاح الحساب: جمشيد الكاشي، تح أحمد الدمرداش، مُحَمَّد الشيخ، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص ٣٨ ـ ٢٧٠. وانظر موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٥، ص٩١٢. موسوعة علماء الرياضيات: شربل، ص٣٠٢، ٣٠٣. و نُسب هذه الإبداع للأسف إلى إسحق نيوتن.

ابتكر الكاشي الكسور العشرية أو الحساب العشري بعد الفاصلة، وكان لهذا الابتكار أثر كبير في تقدم الحساب وفي اختراع الآلة الحاسبة(١).

يقول ديفيد سميث: «إن الخلاف بين علماء الرياضيات كثير، ولكن اتفق أكثرهم على أن الكاشي هو الذي ابتكر الكسر العشري».

ويقول الدكتور (ديريك سترويك): « إن غياث الدين الكاشي هو صاحب فكرة الكسر العشري، ويظهر ذلك في كتابه: (مفتاح الحساب) الذي يحتوي لأول مرة على كثير من المسائل التي تستعمل الكسور العشرية »(٢).

وتقول زيغريد هونكة: « ولقد أوجد العرب أيضًا الحساب العشري بعد الفاصلة، فالفلكي المشهور الكاشي أتحف علم الحساب برائعة من روائعه، وأسدى إليه خدمة جليلة، حين حوَّل لأول مرة في التاريخ الكسور:

$$\frac{١٠}{٢٥}\ ٢ \text{ ، } \frac{٨}{٣٠٠}\ ٢$$

إلى ٣,٠٨ الذي جعل فن الحساب في متناول الجميع، فلولا هذا التحويل لما وُجد علم اللوغاريتم »(٣).

---

(١) وهذا يعني أن توسيع النظام العشري إلى كسور هو من إبداع الكاشي، لا كما يُنسب إلى (سيمون ستيفن ت ١٦٣٠م = ١٠٤٠هـ) العالم الهولندي صاحب نظريات الأجسام الساكنة أو القوى المتوازنة، وعلم توازن السوائل وضغطها. انظر نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٢٠٦، ٢٠٧. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٧٣. تراث الإسلام: وبوزورث، ج٣، ص٢١٧.

(٢) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٢٠٧.

(٣) شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكه، تر فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٦٠.

وجاء أول ذكر لعلامة الكسر العشري عند الكاشي في مؤلفه كتاب مفتاح الحساب، وقد ذكر النسبة بين محيط الدائرة وقطرها بالكسر العشري في كتابه الرسالة المحيطة، وقد أعطى قيمة ٢ط لستة عشر رقمًا عشريًا كما يأتي:

٢ط = 6,283185071795865

أي أن ط = 3,1415925358979325

ولم يسبقه أحد في الوصول إلى هذه النسبة الدقيقة.

ومن إبداعات الكاشي ما ذهبت نسبته إلى العالم الإيطالي (ليوناردو فيبوناشي) الذي زار الكثير من البلاد الإسلامية وتلقى العلم على يد علماء المسلمين في الأندلس، وكتب في جميع فروع الرياضيات، وكان معظم إنتاجه منقولًا عن العلماء العرب المسلمين.

توصل إلى تقدير قيمة النسبة التقريبية، فحصل على نسبة محيط الدائرة إلى قطرها بما قدره: ٣,١٤١٥٩٢٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢ وهي نسبة تعادل النتيجة التي توصل إليها علماء القرن العشرين باستعمال الآلة الحاسبة[1].

فهذه إنجازات مذهلة للكاشي (وغيره) كنا قد أضعنا الفرصة باستغلالها، وإلا لنهضنا النهضة نفسها التي نهضها الغرب، أما الآن فلم يبق أمامنا إلا أن نقتدي بهكذا علماء.

سابعًا. الرياضيات عند القلصادي:

أبو الحسن علي بن مُحَمَّد بن علي القرشي السبطي المعروف بالقلصادي، (توفي عام ٨٩١ هـ / ١٤٩٦م).

(١) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص٢٠٦. موسوعة الأوائل والمبدعين: شوقي أبو خليل ونزار أباظة، ج٥، ص٩١٢. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٤٠٣. الموسوعة العربية العالمية. أما فيبوناشي الذي جاء بعد الكاشي بحوالي قرن واحد، فقد توصل إلى القيمة التالية: ٣,١٤١٨١٨.

وهو كالكاشي عاش في عصر المماليك، وما ذكرناه عن الكاشي ينطبق عليه، وقد نبغ في الرياضيات التي قدَّم فيها خدمة عظيمة للحضارة العربية الإسلامية والعالمية، إذ بقيت مؤلفاته في الحساب مستعملة حتى القرن العشرين في مدارس وجامعات أوروبا وفي العالم أجمع، ويعد إسهامه في علم الجبر من أكبر العوامل التي طورت هذا الحقل حتى أصبح من المواضيع العلمية الضرورية في عصرنا الحاضر(١).

إذ يعد القلصادي من خلال كتابه: « كشف الأسرار عن علم الغبار » أول من استعمل الرموز والإشارات الجبرية بدل الكلمات التي تستعمل إلى يومنا الحاضر، إذ ورد في هذا الكتاب أول استعمال للرموز المختزلة والعلامات الدالة على العلاقات و المجاهيل، وجاء بها على النحو التالي:

لعلامة الجذر: الحرف الأول من كلمة جذر (جـ).

وللمجهول: الحرف الأول من كلمة شيء (ش) يعني (س).

ولمربع المجهول: الحرف الأول من كلمة مربع (م) يعني (س٢).

ولمكعب المجهول: الحرف الأول من كلمة كعب (ك) يعني (س٣).

ولعلامة يساوي: (ل).

وقد أنكر علماء الغرب وأتباعهم هذه الأسبقية للقلصادي في ابتكار الرموز والإشارات الجبرية، ونسبوا هذا الاكتشاف عمدًا أو جهلًا إلى العالم الفرنسي (فرانسوا فيته) الذي عاش فيما بين ١٥٤٠و ١٦٣٠م، أي بعد القلصادي بما يقارب القرن ونصف من الزمان (٢).

---

(١) انظر عنه الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، بيروت، دار مكتبة الحياة، ج٥، ص٣٣٠. الإسلام في حضارته ونظمه: أنور الرفاعي، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٣م، ص٦٥٥. العلوم البحتة في العصور الإسلامية: عمر رضا كحالة، دمشق، المكتبة العربية، ١٩٧٢م، ص٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) انظر تفاصيل ذلك في كتاب علي بن محمد القلصادي: كشف الأسرار عن علم حروف الغبار، تح: محمد سويسي، المؤسسة الوطنية للترجمة، تونس، ص٧ . ١٠٢. و انظر الإسلام في حضارته ونظمه: الرفاعي، ص٦٥٥. العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية: كحالة، ص٢٦٦، ٢٦٧. علماء الأندلس وإبداعاتهم المتميزة: شوقي أبو خليل، دار الفكر، ص٧١، ٧٢.

ثامنًا – الرياضيات عند عمر الخيام:

عمر بن إبراهيم الخيام (توفي 440 هـ / ١١٣١م).

وهو من الذين تعمَّقوا في علوم الدين واللغة، وتضلع من علوم الطبيعة والعلوم التطبيقية، وكان عالما بالفلسفة عارفًا بقديمها وحديثها، وإسلاميها وغير إسلاميها، وكان عالما بالتاريخ والجغرافية والكيمياء، وعالما في كل فن كان معروفًا في زمانه، وقد بلغ علمه من قراءات القرآن مثلًا أنه سُئل مرة عن اختلاف القراء في إحدى الآيات فجعل يذكر وجوه الخلاف ويعلل كل واحد، ويذكر الشواذ ويعللها ثم فضّل وجهًا منها على سائر الوجوه.

وإبداعاته الرياضية كثيرة، ومجهولة عند كثيرين، وهذه أبرزها:

تجاوز الحد بالإحاطة بالرياضيات و الفلك.

عهد إليه السلطان السلجوقي ملكشاه بإنشاء الرصد لاستطلاع حركات أجرام السماء.

اشتهر أثناء حياته بإصلاحه للتقويم الإسلامي.

وهو من أوائل من حاولوا تقسيم المعادلات إلى أقسام متنوعة، وعد المعادلات ذات الدرجة الأولى والثانية والثالثة إما بسيطة وإما مكعبة.

ولم تظهر نظرية ذات الحدين إلا عنده، وهي التي بواسطتها يمكن رفع مقدار جبري إلى أي قوة معلومة أسها عدد صحيح موجب.

يقول (بول) أحد مؤرخي الرياضيات: « إن الخيام والكرخي كانا من أنبغ الذين اشتغلوا بالرياضيات ولا سيما الجبر »(١).

وتقول زيغريد هونكه: « إن عمر قد وفق في الارتقاء بعلم الجبر إلى ذروة سامقة لم يعرف لها فيما بعد مثيل »(٢).

---

(١) انظر معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٢، ص٥٤٩. الأعلام: الزركلي، ج٥، ص٣٨. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٣٢٢.

(٢) شمس العرب تسطع على الغرب: هونكه، ص١٥٩.

من الذين أقدموا على حل المعادلات التكعيبية، إذ عالج المعادلات التكعيبية[1] معالجة منهجية منظمة نادرة في نوعها عبر العصور، واستخرج الجذور لأية درجة، وهي كما يأتي: م ، جـ في المعادلة التالية أعداد موجبة وصحيحة: س^{3}+ د^{2} س = د^{2} جـ، ويقول الخيام: إن جذور هذه المعادلة هو الإحداثي الأفقي لنقطة تقاطع الخطين البيانيين للمعادلتين:

س^{2} = د ص

ص^{2} = س (جـ – س) [2].

يقول (كاجوري) أحد أهم مؤرخي الرياضيات العالميين: « حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من أعظم الأعمال التي قام بها العرب »، فيكون العرب المسلمون قد سبقوا ديكارت وبيكر في هذه البحوث[3].

مهَّد عمر الخيام إلى ظهور الهندسة التحليلية وحساب التفاضل والتكامل.

ابتكر نظرية ذات الحدين المرفوعة إلى أس أي عدد صحيح موجب؛ وقد نص ديفيد سميث على ذلك بقوله: «إن علماء الرياضيات في القرون الوسطى، وعلماء ما قبل القرون الوسطى حلوا نظرية ذات الحدين، وهي التي بواسطتها يمكن رفع مقدار جبري ذي حدين إلى قوة معلومة، وفك إقليديس المقدار الجبري ذا الحدين المرفوع إلى قوة أسه اثنان، ولكن عمر الخيام فك المقدار الجبري ذا الحدين المرفوع إلى أس ٢ أو

---

(١) ومن الذين حلوا المعادلات التكعيبية الحسن بن الهيثم، وحل ما يأتي بطريقة تقاطع المنحنيين: س٣ = جـ س، ص (ب – س) = جـ هـ. انظر تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٢٦٨. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٣٩. أثر العرب في الحضارة الأوروبية: مظهر، ص٢٨٠.

(٢) انظر تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٣٢٤. نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٨١. أثر العرب في الحضارة الأوروبية: مظهر، ص٢٨٢. معجم المؤلفين: كحالة، ج٢، ص٥٤٩. عبقرية العرب: فروخ، ص ٧٧.

(٣) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: طوقان، ص٥٧، ٥٨.

٣أو ٤ أو ٥ أو ٦ أو ٧ أو ن ، حيث (ن) أي عدد صحيح موجب، ولذا يعد مبتكر نظرية ذات الحدين»[١].

يدعي علماء الغرب خطًا أن (سيمون ستيفن) هو صاحب إبداع تصنيف المعادلات ذات الدرجة الثالثة حسب درجاتها وحسب عدد حدودها، ولكن عالمنا عمر الخيام قد سبق ستيفن بهذا الإبداع بقرون طويلة، ويشهد على ذلك كبير مؤرخي العلوم في الغرب البروفسور جورج سارتون، حيث يقول: « إن عمر الخيام هو أول من حاول تصنيف المعادلات بحسب درجاتها وبحسب الحدود التي فيها محصورة في ١٣ نوعًا، ثم أتى من بعده سيمون ستيفن الذي عاش فيما بين بين ١٥٤٨ - ١٦٣٠م / ٩٥٥-١٠٤٠هـ، وهو هولندي الأصل، وقد اشتهر بعلم الميكانيا فتبع تقدم عمر الخيام نفسه مع إدخال بعض التعديلات الطفيفة »[٢].

_ **الخاتمة:**

فهذه (نماذج فقط) من علماء الحضارة العربية الإسلامية في الرياضيات، ونماذج فقط من إنجازاتهم، وأنا هنا قمت بدوري وواجبي في توثيق حقوقهم الفكرية والعلمية، وما أتمناه من أبناء الأمة، أن يتداولوا هذه الإنجازات، لكي يعلم بها القريب والبعيد، ولتصبح جزءًا من ثقافتنا وشخصيتنا.

فلقد اتصف علماء حضارتنا بصفات أهَّلتهم للمكانة الجديرة التي وصلوا إليها، صفات الإيمان والعلم و الصبر والإرادة، والترفع عن الصغائر، والزهد في المال والورع في الدين، فالرازي عمي في أواخر حياته بعد أن ضحَّى بطبه في سبيل الإنسانية، حيث ذُكر في سبب فقده لبصره عكوفه على تجاربه الكيميائية الطبية في معمله، كما كان يكثر من القراءة ليلًا وخاصة عند النوم، ولهذا كان يُفضل النوم على ظهره، حتى إذا أخذته سنة من النوم وهو يقرأ سقط الكتاب على وجهه واستيقظ ليواصل القراءة.

---

(١) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٨٠.

(٢) نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: الدفاع، ص١٨١، ١٨٢.

وأما الجاحظ المشهور؛ فقد مرض في أواخر عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله جعفر، ولم ينقطع عن الكتابة والتأليف طوال مدة مرضه العضال، حيث أصابه الفالج، فكان يطلي نصفه الأيمن بالصندل والكافور لشدة حرارته، أما نصفه الأيسر فلشدة برودته وخدره لو قرض بالمقارض لما أحس به، وكان يقول: اصطلحت على جسدي الأضداد، إن أكلت باردًا أخذ برجلي، وإن أكلت منه المقاريض ما علمت به، وجانبي الأيمن منقرص، فلو مرَّ به الذباب لألمت، وبي حصاة لا ينسرح لي البول معها، وأشد ما علي ست وتسعون سنة. وما زال في علته هذه على صعوبتها البالغة بين الكتب لا يمل ولا ييأس، إلى أن وقعت عليه مجلدات العلم فقضت عليه.

وكان العالم من هؤلاء يقطع آلاف الأميال من أجل أن يلقى عالما أو يحقق مسألة علمية أو يطلع على كتاب أو يحصل على مخطوط نادر، والكثير منَّا سمع عن رحلة الإمام البخاري وما عاناه في جمع الأحاديث النبوية الشريفة.

وهذا حنين بن إسحق العالم الطبيب الذي كان يجيد اليونانية والفارسية والسريانية والترجمة منها إلى العربية، أخذ يبحث عن كتاب «البرهان» لجالينوس في أرجاء العراق وسوريا وفلسطين ومصر حتى ظفر بما يقرب من نصفه.

وأما عن الزهد والورع، فحدِّث ولا حرج، فهذا الحسن بن الهيثم لما علَّم أميرًا من الأمراء، دفع له أجر تعليمه، فرده ابن الهيثم قائلًا: «خذ أموالك بأسرها فأنت أحوج إليها مني عند عودتك إلى ملكك ومسقط رأسك، واعلم أن لا أجرة ولا رشوة وهدية في إقامة الخير»، وكان ابن الهيثم لا يأكل إلا من عمل يده، وقد عاش في آخر حياته على ما كان يكسبه من بيع الكتب العلمية التي ينسخها.

وهذا ابن النفيس الذي اعتزم إصدار موسوعة في الطب تقع في ثلاثمئة جزء، إلا أن المنية عاجلته فلم يكتب منها سوى ثمانين، فوصفوا له النبيذ أثناء مرضه، ولكنه رفض تناوله لأنه يخاف أن يلقى الله عز وجل وفي جسمه خمر.

إن هذه الصفات وغيرها هي التي رفعت منازل هؤلاء العلماء، ويكفي أن نذكر قصة الخليفة العباسي المعتضد بالله عندما اتكأ على كتف العلَّامة ثابت بن قرة أثناء صحبته له في بستان القصر، ولما اكتشف المعتضد ذلك فجأة سحب يده بسرعة واعتذر لثابت قائلًا: «يا أبا الحسن سهوت ووضعت يدي على كتفك، وليس هكذا يجب أن يكون، فإن العلماء يَعلون ولا يُعلون».

التراث العربي
العدد (١٥٥)/ خريف/٢٠١٩

التصوّرات الجمالية في أدب المتصوفة

أ.د. أحمد علي محمّد *

ملخص البحث:

نجمت عن التأملات الصوفية تصورات شديدة الصّلة بمفهوم الجمال، وقد شمل ذلك المفهوم مجمل التصورات الفكرية التي حاول فيها المتصوفة إيجاد تفسير للكون يتسق والمنحى الفلسفي الذي عبروا من خلاله عن حساسيتهم إزاء كثير من القضايا التي غدت فيما بعد موضوعاً من موضوعات علم الجمال الأدبي، وإذا كان الفكر الفلسفي قد تدرج في التعبير عن الظاهرة الجمالية بدءاً بالإحساس الجمالي وانتهاءً بالتفكير الجمالي ومن ثَمَّ إيجاد نظرية جمالية لها سياقها الفكري والتاريخي، كان من أهمِّ نتائجها تبلور مصطلح علم الجمال بطريق الفيلسوف الألماني "باومغارتن"، فإنّ المتصوفة قد جازوا كثيراً من المراحل الفكرية لينتهوا إلى إيجاد تصورات مطلقة فيما يتصل بالخلق والحياة والكون والعالم، لتخلص لهم رؤيا أهمّ ما يميزها السمو والمثال، من أجل ذلك يحاول هذا البحث إمعان النّظر في الأفكار الصوفية المتصلة بموضوع الجمال بنوعيه الطبيعي والفنّي.

* كليّة الآداب الرابعة – القنيطرة.

إنَّ اقتران التصوف بالفلسفة أمر له ما يسوغه في مجال البحث، إذ يعتمدان على الحدس، بيد أنّ الحدس الصوفي يختلف اختلافاً واسعاً عن الحدس العقلي أو الفلسفي، ذلك لأنّ الحدس الصوفي ظنّي ومطلق، فما يقع في ظنّ العارفين يستحيلُ حقائقَ ثابتةً وأفكاراً مطلقة، في حين أنّ الحدس العقلي يعالج أحياناً بطريق الشك، وهذا الأمر ينهض فارقاً جوهرياً بين الصوفية والفلسفة، ولهذا الفارق اشتراطات موضوعية أبرزها أنّ الرأي الصوفي أحادي النّظر قاطع الحكم بعيد عن التحديد، ومع ذلك فقد أفادت الحضارة الإنسانية من الفكر الصوفي، كأن يكون أحد منابع الفلسفة الرّوحية في التاريخ البشري.

المقدمة:

بنى المتصوفة تصوراتهم إزاء الجمال بصورة تناقض تصورات الفلاسفة عامة وتصورات أفلاطون خاصة، مع أنّ أفلاطون أقرب الفلاسفة إلى المثالية، ولعلّه من السباقين إلى الكلام على خلود فكرة الجمال في عالم المعقولات، وعليه فقد جعل العالم في طبقتين: طبقة المعقولات تعمرها الحقائق الكليّة والمثُل الأزلية كالخير والجمال وغيرها، وتقابلها أضدادها بوصفها حقائق خالدة أيضاً، فيقابل الجمالَ القبحُ ويقابل الخيرَ الشرُّ وهكذا . وطبقة المحسوسات وفيها صور الحقائق وظلال الفضائل، والمهم فيما رآه أفلاطون أنّ هنالك إمكانيةً لانتقال الكائن البشري من عالم المحسوسات والصور إلى عالم المعقولات والفضائل بطريق الجدل العقلي كمعرفة الرياضيات والجدل القلبي كالحُبّ [(١)].

وواضح أنّ كلام أفلاطون على الجمال والقبح يمثل ثنائية منطقية، فالجمال ليس فكرة أحادية، مع أنّ فيها صفة الإطلاق، لأنّها تقابل فكرة القبح في العالم المعقول، في حين تجاوز المتصوفة رأى أفلاطون في هذه المسألة ليجعلوا فكرة الجمال فكرة أحادية

(١) اليافي، عبد الكريم (بدائع الحكمة) ط دار طلاس دمشق ١٩٨٥م ص:٤٦

محضة، وهذا ما نحا إليه عبد الكريم الجيلي (ت ٨٣٢هـ)، الذي رأى أنّ الجمال المطلق إنّما يتحقق في الذات الإلهية فحسب، وأنّ فيض جماله قد شمل الكون كلّه، لذلك نفى أن يكون هناك قبح يقابل الجمال في الكون إلا ما سماه قبح المعصية الذي يكون للاعتبار: " ألا ترى إلى قبح المعاصي ؟ إنّما ظهر باعتبار النّهي، وإلى قبح الرائحة المنتنة إنّما ثبت باعتبار من لا يلائم طبعه ..."(١)، إذن ليس في الكون سوى الجمال المحض، وهو النور الذي يغمر العالم، ويشمل المخلوقات جميعاً، وهو جمال مطلق خالد أبدي لا يقابله قبح قط إلا ما كان للاعتبار والموعظة، أو ما كان الشيء مخالفاً لطبعه، وأمّا ما يتصل بالقيم الجمالية الأخرى فهي أنماط متدرجة في التعبير عن جمال الأشياء، لكنّها لا تحوز صفة الأصالة ولا الخلود، لأنّها زائلة متغيرة .

ومن الطريف أنّ الرؤيا الصوفية المطلقة قد طغت على آراء بعض الفلاسفة المثاليين أمثال أفلاطون الذي نسب إليه تعريف الجمال "بأنّه بهاء الحق" فلم يرد هذا القول في كتبه، فرجح الباحثون أنّه من كلام المتصوفة الذين تُرجمت كتبهم إلى اللّغة اللاتينية، فنُسب هذا الرأي خطأً إلى أفلاطون وليس له (٢)، لأنّهم فهموا من كلمة الحق الذات الإلهية، فصار المعنى أنّ الجمال إنّما هو بهاء الذات الإلهية، وهو الكلام نفسه الذي ذكره الصوفيون في تعريف الجمال المحض أو المطلق، إلا أنّ جانباً آخر قد يشفُّ عنه التعريف الآنف، إذا قُصد بكلمة الحق الحقيقة، وعليه يزول الغموض وتأتلف الكلمة مع آراء أفلاطون المثالية في الكلام على الحقائق الكليّة التي رأى أنّها مطلقة وخالدة في العالم المعقول.

إذن لم يكن المتصوفة ممن يتبع المذهب الفلسفي فيما افترعوه من مصطلحات، ولاسيما مصطلح الجمال، بل كانوا سباقين إلى كثير من المسائل التي أثار بعضها

(١) الجيلي، عبد الكريم (الإنسان الكامل في معرفة الآواخر والأوائل) المطبعة الأزهرية في القاهرة ع١٩١٦م ص: ٤٥.
(٢) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٥٥

مشكلات حقيقية من جهة تنازع نسبتها إلى الفلاسفة أو إلى أهل التصوف، مما يدل دلالة واضحة على أنّهم أسهموا في إنتاج الأفكار وإشاعتها، من أجل ذلك أردنا في هذا المبحث الوقوف على مجمل التصورات الجمالية عندهم، بغية إثراء هذا الموضوع، بعد أن ندرت الدراسات التأصيلية التي ترصد المنحى الجمالي في الأدب الصوفي.

الجمال الطبيعي الفني:

عمد بعض المتصوفة إلى تخليص مفهوم الجمال من ملابساته وعوالقه، ليجرد له مفهوماً أدنى إلى الوضوح، وربما كان القاشاني واحداً ممن فرق بين الجمال الطبيعي والجمال الفني، وذلك بإبراز مبدأ الغائية في الجمال في قوله: " المحبة ميل الجميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة "(١)، ثم يقول: " الله جميل يحب الجمال ؛ وذلك لأنّ كلّ شيء ينجذب إلى جنسه وأصله، وينزع إلى أنسه ووصله، فانجذاب المحب إلى جمال المحبوب ليس إلا لجمال فيه "(٢).

يفضي كلام القاشاني إلى أنّ غاية الجميل إدراك الجمال بطريق المحبة، وليست هنالك وسيلة أخرى لبلوغه، فالغاية هي الجمال الذي يستحيل أصلاً وأساً في الطبيعة، وفق مبدأ عودة الفرع إلى الأصل وهذا هو القانون الطبيعي، فإنّ انجذاب المحب إلى المحبوب سببه الجمال نفسه، وهذا ما دعاه إلى تأمل المحبة والمحبوبية، ذلك أنّ المحب عنده لا ينجذب إلى محبوبه إلا بسبب المحبوبية أي لمحبته إياه، فمن هذه الجهة يمسي كلّ محبّ محبوباً، وعليه تغدو المحبة محبوبة على نحو ما يشير الإمام النووي (٣)، وهنا ينتفي التضاد حين يفنى المحب في المحبة المحبوبة، من أجل ذلك يرى المتصوفة بأنّ المحب والمحبوب والمحبة شيء واحد، وفي هذه الحال لا تكون المحبة حجاباً من جهة فناء المحبوبية والمحبية فيها، وأما المحبة الحاجبة فهي ما أريد فيها محبة غير محبوبة.

---

(١) القاشاني، عبد الرزاق (كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر) تحقيق: أحمد فريد المزيدي ط١ نشر دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٥م ص: ٧٣

(٢) المصدر السابق.

(٣) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٥٩

على أنّ الجمال الطبيعي أقلّ شأواً عند القاشاني من جمال الفنّ، وقد دلل على ذلك من خلال ملاحظته " أنّ حسن المسموعات أشدّ تأثيراً في قلوب أرباب الذوق من حسن المحسوسات الأخرى، لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية "(١)، فالفنّ عنده موافقات ونسب تلائم الجانب الروحي، إذ هو من هذه الجهة كالعلم، وجودهما غير الوجود الطبيعي، ذلك لأننا لا نستطيع أن نسند فكرة العلم إلى الطبيعة كأن نقول: إنّها تعلم وتعقل إلا باعتبار أنّ العلماء يستندون بعقولهم إلى الطبيعة ليستخرجوا العلوم، وهذا معناه أننا لا نستطيع أن ننسب الجمال إلى الطبيعة إلا إذا نظرنا إليها بعين فنان ؛ لأنّ الفنان وحدَهُ من يدرك تحقق النسب المتوافقة في الطبيعة ثم ينقلها إلى الفنّ ليساعدنا على إدراكها إدراكاً عقلياً، وهو الأمر نفسه الذي يقوم به العالم حين يتوجه إلى الطبيعة ليستخرج المعارف التي يقرُّ بها العلم (٢).

التقت آراء القاشاني من هذه الجهة بآراء الفيلسوف الألماني شوبنهور، ولاسيما فيما يتصل بجمال المسموعات، إذ اعتمدا على الموسيقا في التفريق بين الجمال الطبيعي والجمال الفنّي، ومن ثمّ إيثار جمال الفنّ على جمال الطبيعة، فشبنهور جعل الفنون جميعاً تنهل من معين فنّ الموسيقا ومن مثالها المجرد، والمقصود بالمثال المجرد في الموسيقا أنّ الفنون عامة تستعمل أدواتها بوصفها غاية وليست وسيلة، أو أنّ أدواتها لا تستعمل في غايات أخرى غير الموسيقا، في حين تعبّر أدوات الفنون عن غايات غير فنية كاللّغة التي تعبّر عن الشّعر وهي تعبّر في الوقت نفسه عن غايات تواصلية وأغراض موضوعية، وكذلك الألوان تعبّر عن حاجات أخرى غير الرسم، ومؤلف الألحان وحدَهُ يبدع أعمالاً فنية من وجدانه، ولا هدف لديه سوى إدخال المسرة في النفوس(٣)، وهو الأمر الذي أشار إليه القاشاني من أنّ حُسن المسموعات أشدّ تأثيراً

(١) القاشاني (كشف الوجوه الغر) ص:٢١١.
(٢) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٦٠
(٣) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٦٠

في القلوب من أثر المحسوسات الأخرى، وهذا الذي قصدناه في قولنا: إنّ ثمة التقاء بينهما في التفريق بين الجمال الطبيعي والجمال الفنّي على أنّ السبق للقاشاني (ت ١٣٣٥م)، لأنّه سبق شبنهور(ت ١٨٦٠م) بقرون عدة.

جوهر المحبة:

كان المتصوفة أوّل من تكلّم على أن الحب غاية في ذاته، وذلك من خلال اقتران المحبة بالمحبوب والمحب على حدّ سواء، فقد سبق أن أشرنا أنّهم جعلوا المحبة والمحبوب والمحب شيئاً واحداً وقد عبّر كثير من شعراء المتصوفة عن تلك الوحدة، فقال الحلاج [1]:

أَنا مَــنْ أَهــوى وَمَــنْ أهــوى أنا نحــنُ رُوحــانِ حَللْنَــا بَــدَنَا
فــإذا أبصــرتَني أبصــرتَهُ وإذا أبصــرته كــان أنا
روحُــهُ روحــي وروحــي روحُــهُ مــن رأى روحــينِ حَــلّا بَــدَنَا

يرى سكاتولين أنّ الحلاج قد تكلّم في هذا النّص وغيره على ميثاق الأزل وجوهر المحبة، محاولاً تأصيل فكرة شاعت بعدئذ عند سائر أهل التصوف فحواها أنّ الكشف الصوفي هو الطريق إلى الارتقاء والتسامي إلى العالم العلوي، ولكن من خلال مراحل يقطعها المتصوف تبدأ بالتوبة التي تعدّ أعلى درجات السمو، وهي من ثمّ تدفع بالصوفي إلى خالقه، وأما عنصر المحبة فأسماها الفناء في المحبوب، إذ لا يرى المخلوق في ضوئها لنفسه وجوداً مستقلاً في العالم[2]، وهذا ما جسدته أبياته الآنفة.

يعبّر الحلاج في أبياته عن خلاصة المحبة وجوهرها، وذلك بوصفها غاية يسعى إليها الصوفي في ذاتها، لأنّ مهوى فؤاده إنّما هو بلوغ الفناء في المحبة وفي ذات

(١) الحلاج (شرح ديوانه) تحقيق مصطفى الشيبي نشر بيروت ٢٠٠٧م ص:١٧

(٢) سكاتولين، جوزيني (التجليات الروحية في الإسلام – نصوص صوفية عبر التاريخ) تقديم د.أحمد الطيب انشر الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ص:٢١١.

المحبوب، ومن المهم أن نلاحظ أنّ الأدب الصوفي الذي يمثّل التقاء بين الشّعر والفكر، لم يعتمد فيه أصحابه على القدرة التصويرية بقدر اعتمادهم على القدرة الإيحائية للّغة، مع أنّهم تبرموا بها، وعدوها عاجزة عن الوفاء بمقاصدهم، وقد أشار النّفري إلى ذلك في قوله"كلّما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة" (١)، ومع ذلك خلصت للمتصوفة لغة أدبية في غاية الجمال والدّقة، وما ذاك إلا لأنّهم استغلوا أقصى ما تحتمله الألفاظ من طاقات إيحائية، وليس ذلك فحسب بل نجد أنّ أغلب ألفاظهم تحولت مصطلحات تعاورها غير واحد من أدباء التصوف، وإذا ما أمعنا النّظر في النّص السابق نجده مغسولاً من التصاوير الفنية، فليس هنالك تشبيهات ولا استعارات، بل هنالك ألفاظ أشبهت الرموز نجم عنها دلالات لا تتناهى، يضاف إلى ذلك عمق المحتوى وثراء المضمون وبعد المغزى، ورشاقة الألفاظ، واتساق النّظم، وقوة التركيب، وجدة المعنى، وهذا كله يأتي في سياق التجربة العرفانية التي تحوّل الظنّ إلى حقيقة واقعة، فسرعان ما ينقلب إحساس العارف في ضوء تلك التجربة إلى فكرة عميقة وسامية في آن، لذا لا تجد في الشّعر الصوفي كلّه مسألة تخص الوجود أو تصف الواقع أو تتعرض لأزمات نفسية أو اجتماعية أو عاطفية، بل هو أدب موصول بالفكر الإيماني الفلسفي التأملي، موضوعه العقيدة الراسخة والأفكار الأكيدة التي تمثل طريقاً واحدة وهي السبيل الوحيد إلى الخالق الأجل.

والواقع أنّ النّص الآنف ليس مثالاً فريداً في الأدب الصوفي، بل له نظائر كثيرة، والمهم أنّ أدباء التصوف يحسنون الاقتداء ويجيدون المحاكاة، من أجل ذلك تجد في آدابهم سلاسل متناسلة من الأفكار يحملها اللاحق عن سابقه، بعد أن يضيف إليها ما استجد في تأمله وفي تجربته وفي وعيه، فها هو ذا سعد الشيرزاي يتناول الموضوع ذاته الذي انطوت عليه أبيات ابن الفارض، ثم يجعله في معاريض أخاذة من الألفاظ، وهيئات مدهشة من التراكيب، مضيفاً عليها جمالاً باهراً من رحيق أسلوبه السهل

(١) النفري (كتاب المواقف) ص:١٢

ولغته البسيطة، لتعظم الحصيلة الشعرية في مثل هذا الفن، وربما فاقت كثيراً من النماذج الشعرية الرصينة، يقول[1]:

قال لي المحبوبُ لما زرتُهُ ... مَنْ ببابي قلتُ بالبابِ أنا
قال لي أنكرتَ توحيدَ الهوى ... حينما فرّقْتَ فيه بيننا
ومضى عامٌ فلمّا جئتُهُ ... أَطرقُ البابَ عليه مَوْهِنا
قال مَنْ أنتَ فقلتُ افتحْ فما ... ثَمَّ بالباب سوى أنتَ هنا
قال لي أدركتَ توحيدَ الهوى ... وعرفتَ الحُبَّ فادخلْ يا أنا

انظر إليه كيف يروي لك حكاية لحمتها وسداها ألفاظ في غاية السهولة، لكنّ فكرتها غريبة أشد ما تكون عليها الغرابة، إنّه يتحدث عن زيارة لمحبوبه، لكنه لم يلتزم في المرة الأول بميثاق التصوف ولا بجوهر المحبة القائم على الوحدة بين المحب والمحبوب، حتّى يحملك النّص على محمل الرمز وليس الحقيقة، وطالما أنّ الزائر لم يلتزم بذلك الميثاق فإنّه لم يظفر بالقبول، وبعد عام كامل عاود الزيارة، ولكنه في هذه المرة التزم بالميثاق فتمّ اللقاء بعد أن أقرّ بالوحدة بينه وبين محبوبه . هذا الحوار وجداني خيالي إن شئت القول، ولكنه يعبّر عن فكر ومعتقد راسخ، وهو وسيلة للارتقاء إلى عالم المثال، أو بلغة التصوف هو الفناء بذات المحبوب الذي هو الذات الإلهية.

سمّى مُحيي الدّين بن عربي فناء المحب بالمحبة والمحبوب " حُبّ الحُبّ"، فقال في باب معرفة المحبة: " وألطف ما في الحُبّ ما وجدته وهو أن تجد عشقاً مفرطاً وهوى وشوقاً مقلقاً وغراماً ونحولاً وامتناعَ نوم ولذةً بطعام، ولا يدري فيمن ولا بمن ولا يتعين لك محبوبك، وهذا ألطف ما وجدته ذوقاً ... أما ما يبدو لك (متجلياً) في كشف

(١) الطوسي (كتاب اللمع في التصوف) تحقيق د. عبد الحليم محمود نشر دار الكتب الحديثة في القاهرة ص: ٢٤٤.

فيتعلق ذلك الحبّ به عند رؤيته، فتعلم أنّ ذلك كان محبوبك وأنت لا تشعر، أو يُذكر شخصٌ فتجد الميل إليه بذاك الهوى الذي عندك ... وهذا ألطف ما يكون من المحبة ودونه حبّ الحبّ، وهو الشغل بالحبّ عن متعلقه . جاءت ليلى إلى قيس وهو يصيح: ليلى ... ليلى، ويأخذ الجليد ويلقيه على فؤاده فتذيبه حرارة الفؤاد، فسلمت عليه وهو في تلك الحال وقالت له: أنا مطلوبك، أنا بغيتك، أنا محبوبك، أنا قرّة عينك، أنا ليلى . فالتفت إليها وقال: إليكِ عنّي فإنّ حبَّك شغلني عنك..."(١) .

يريد ابن عربي هنا الإشارة إلى لطف الحبّ، وهو معنى يفوق كلّ معنى عبّر عنه شعراء الغزل في مختلف عصورهم واختلاف حقبهم، ذلك لأنّ سمو الحبّ بحسب ما يشير إليه ابن عربي كامن في المثال لا في الصورة، لا بل إنّ كثافة الصورة الحسية تحجب عن المحب التعلق بالمثال، ألا ترى كيف أورد على لسان المجنون: إليك عني فقد شغلني حبّك عنك "، أي انشغل بالمثال وبالمعنى، وهذا ما صرفه عن الصورة، وهو تدرج في الحبّ بديع من الصورة إلى المثال، أو من المحسوس إلى المجرد، وقد سبق أن عرضنا أنّ أفلاطون تكلّم على ضرب من السمو، ونوع من الارتفاع من المحسوس إلى المعقول بطريق الجدل العقلي أي معرفة الرياضيات أو الحبّ.

إنّ ذلك الضرب من الحبّ يختلف عن الحبّ الذي تحدث عنه سائر الشعراء في موضوع الغزل، لأنّه يفضي إلى سعادة تامة، وينتهي بصاحبه إلى غاية سامية، إنّه حبّ المثال وحبّ المعنى، في حين شكا الشّعراء في أشعارهم تمنّع المحبوب وطغيانه في الهجر وتسويفه، وتحدثوا عن شقاء الحب والهوى والصبوة والشغف والوجد والكلف والغمرات والاكتئاب والرسيس والتدليه والوله وذهاب العقل وغيرها من الآفات التي يورثها الحبّ، كما تحدثوا عن الإخلاص في الحبّ وأشاروا إلى صفات المحبوبة ومحاسنها، وليس ذلك فحسب بل لم تظهر عيوب في المحبوبات بعيون عشاقهن، فذكر ابن القيم أنّ الداعي إلى المحبة "قد يراد به الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل، وقد يراد به السبب الذي لأجله وجدت المحبة وتعلقت به، وذلك قائم بالمحبوب من

(١) ابن عربي (الفتوحات المكية) نشر الدار العلمية ببيروت ٢٠٠٦م ص:٣٤٤/٢

الصفات التي تدعو إلى محبته وما قام بالمحب من الشعور بها والموافقة التي بين المحب والمحبوب وهي الرابطة بينهما"(١)، لذا فغاية ما يصيبه الشاعر العاشق في وصف محبوبته أنه يراها خالية من العيوب، قال ابن القيم: " إن حبك الشيء يعمي ويصم"(٢)، لذا قال الحكم الخضري (٣):

فوالله ما أدري أزيدت ملاحةً   وحسناً على النسوان أم ليس لي عقل

وقال آخر:

فوالله ما أدري أزيدت ملاحة   أم الحب أعمى مثلما قيل في الحب

في حين أن الشاعر الصوفي كان قد عشق المثال وتعلق بالمعنى، وآثر التجريد في الحب، فلم يشكُ ألم الفراق وصدود المحبوب، والجمال الذي يتعبد في محرابه إنما هو جمال إلهي مطلق.

الجمال والحب:

تكلم الباحثون على الصلة بين الحب والجمال، وإن كانت هذه المسألة أعلق بأهل التصوف، يقول ابن حزم: " العلة التي توقع الحب أبداً في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، والظاهر أن النفس الحسنة تولع بكلّ شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه، فإن ميزت وراءها شيئاً من أشكالها لم يتجاوز إحبابها الصورة وذلك هو الشهوة، وإن للصور توصيلاً عجيباً بين أجزاء النفوس"(٤)، وواضح أنّ ابن حزم هنا يبني على فكرة من أفكار المتصوفين، ولا سيما في حديثه عن

(١) ابن قيم الجوزية (روضة المحبين) نشر مجمع الفقه الإسلامي بجدة ٢٠٠٩م ص:٦٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) السري الرفاء (المحب والمحبوب والمشموم والمشروب) تحقيق مصباح غلاونجي ط مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٦م ص:١٩٧/٢

(٤) ابن حزم (طوق الحمامة في الألفة والألاف) ط٢ تحقيق د.إحسان عباس نشر المؤسسة العربية للدراسات بيروت ١٩٨٧م ص:٣٢.

ميل الجميل إلى الجمال، لأنه ميل إلى الأصل، وهذا ما أشار إليه ابن حزم آنفاً " والظاهر أن النفس الحسنة تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير الحسنة"، فالنفس الحسنة عند أهل التصوف أي ما خلقه الله من الأنفس على صورة من الجمال الذي هو صفة أزلية فيه.

بيد أنّ المتصوفة ثبتوا علاقة بين الحب والجمال بصورة تفرقهم عن سائر من تكلم على هذا الموضوع، فقال القاشاني:" ولما خلق الله الإنسان على صورته جميلاً بصيراً فكلما شاهد جميلاً انجذبت إليه أحداق بصيرته وامتدت نحوه أعماق سريرته، وهذا الانجذاب هو الحبّ الأخص إن ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت، والخاص إن ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت، والعام إن ظهر من ملاحظة النّفس جمال الأفعال في عالم الغيب، والأعم إن ظهر من معاينة الحس جمال الأفعال في عالم الشهادة، فالحبّ لظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير، وما قيل إنّ الحبّ ثابت في كلّ شيء لانجذابه إلى جنسه فعلى خلاف المشهور، والعشق أخص منه، لأنّه محبة مفرطة، ولذلك لا يطلق على الله تعالى، لانتفاء الإفراط عن صفاته، والحبّ الإلهي وراء حبّ العقلاء من الإنسان والملك والجنّ، فإنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، وصفته عين الذات فهي قائمة بنفسها، وحبّ العقلاء قائم بها فيحبونه بحبه إياهم ..."[(١)].

هذا النّص المهم يضع ملاحظات ذات شأن في مسألة علاقة الجمال بالحب، لأنّه مبني على علل وأسباب ونتائج وفرضيات يتعامل معها الصوفي بوصفها حقائق ثابتة مشفوعة بيقين وإيمان لا يتزعزع، فميل الجميل إلى الجمال نزوع طبيعي، لأنّ الله تعالى جميل خلق الإنسان جميلاً على صورته، ومن هنا سمّوا ذلك النزوع حبّاً، إذ الحبّ هو ميل الجميل إلى الجمال، بحسب القانون الذي يرمي إلى عودة الفرع إلى الأصل، إذ الأصل هو الجمال الإلهي المطلق، والإنسان فرع لابدّ له من أن ينجذب

(١) القاشاني (كشف الوجوه الغر) ص:٢٣٣

إلى أصله، وأما الحبّ عند القاشاني فهو في أربع درجات: الأخص وهو انجذاب الجميل إلى الجمال بالضرورة، والخاص وهو الذي ينجم من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت، والعام وهو ملاحظة النّفس جمال الأفعال في عالم الغيب، والأعم وهو معاينة جمال الأفعال في عالم الشهادة، وهذا تقسيم غير مسبوق كما أنه يستوفي التقسيم المنطقي، إذ العلاقة المنطقية لا تسمح بأكثر من هذا التقسيم الرباعي للمفهوم، وهذا في الواقع من نتائج الحدس الصوفي، وقد أشرنا فيما سبق أنّه حدس ظنّي، ولكنّه عند المتصوفة يقين تام، والطريف في نظرة الصوفي إلى الحبّ وفق درجاته الأربع أنّ العشق لا يَحُلّ محلّ الحبّ، وليس درجة من درجاته، والعلة في ذلك كما يقول القاشاني أنّ العشق أخصّ من الحب، لأنّه يقوم على المحبة المفرطة، والإفراط لا يتناسب وصفات الخالق عزّ وجلّ، وأما الفريد في كلام القاشاني فهو أنّ الحبّ الإلهي وراء حبّ العقلاء من الإنس والجن والملائكة، وطالما أن الصوفية لا تحكم عقولها في الحبّ، لأنّها تبلغ الدرجة السامية في الحبّ الإلهي من خلال الترقي بالقلب، فإنّه يقصد بالعقلاء الصالحين من عباد الله من الإنس والجن والملائكة الذين يحبون الله تعالى.

يجب أنّ نشير إلى أن الصوفية قد انفردت في تأكيد علاقة الحب بالجمال بهذه الصورة الوجدانية العميقة، في حين أنكر عدد من الفلاسفة هذه العلاقة إنكاراً شديداً، فيرى شبنهور مثلاً أنّ سبب الحبّ هو خديعة إرادة الحياة وبقاء النوع وتلويحهما بسعادة وهمية على درب الحب، فيستجيب المرء إلى غريزته استجابة لا يفهم فحواها، ويحكم بالجمال على امرأة تضمن له ذرية قوية، يعجبه فيها حسن القوام والامتلاء، إذ تضمن هاتان الصفتان للجنين الغذاء الكافي، أما المرأة فيعجبها في الرجل القوة والشجاعة أكثر من الجمال، أو ما يضمن لأولادها القوة الجسدية.(١)

(١) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٦٥

وفي الأدب العربي يقف المرء على صور كثيرة للقبح كانت ترد بين أطواء الغزل تنفي صلة الحبّ بالجمال، كقول أبي زيد القاضي وهو يتغزل بامرأة مصابة بالجدري[١]:

غايةُ الحاسد الذي لام فيه ... أن رأى فوق خده جُدَرِيّا
إنّما وجهُهُ هلالُ تَمامٍ ... جعلوا بُرقعاً عليه الثريا

وكذلك تغزل أبو الفضل المقدسي بامرأة سوداء فلامه الناس فقال[٢]:

وسوداء أحللتها من حشاشتي ... محل سواديّ ناظري وجناني
إذا رمت عنها سلوةً قادني الهوى ... إليها ومالي بالسلو يدان
وما هي إلا المسك لوناً وقيمة ... ونشراً وزادت عنه باللمعان
وأحببتها حبّ الشباب لأنني ... رأيتهما في العين يشتبهان

وعليه يتفرد أهل التصوف في توطيد علاقة الحب بالجمال، وهم لا يريدون أن يقروا ذلك على المستوى الإنساني علي أية حال، بل على مستوى الحب الإلهي المتصل بالجمال الأزلي الثابت، وبما أنّ الحياة البشرية قائمة على التجلي، فإنّ الحبّ الأرضي تابع للحب السماوي، والجمال الطبيعي فرع من الأصل الإلهي، من أجل ذلك ميز القاشاني حبّ العقلاء من الإنس والجن، من حب غيرهم، لأن فيه تجليات الخالق عز وجل.

الجمال والتناسب:

كان أرسطو من الفلاسفة السابقين إلى إدراك فكرة التناسب والترتيب والاعتدال في الجمال، فقد نسب إليه القول بأنّ الجمال: " اجتماع الترتيب مع

(١) المقري التلمساني (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب) تحقيق د.إحسان عباس نشر دار صادر بيروت ١٩٦٨م ص:٤/٢٦٦

(٢) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٦٧.

الاعتدال بين الصغر والكبر"[١]، أي التناسب في الشكل وترتيب أجزائه واعتدال فصوله، إلا أنّ المتصوفة جمعت بين مبدأ التناسب الأرسطي في الجمال وفكرة الملاءمة يقول الفرغاني: " لما كان الجمال حقيقيةً كمال الظهور بصفة الملاءمة والتناسب، وهذا التناسب والملاءمة إما ألا تدرك كيفيته وحقيقته وغوره ولا ينضبط انتهاؤه وحده ولا يمكن حصره وعده، بل كل ما أدرك منه علم في ضمن ذلك أن وراءه ما لا ينحصر ولا ينضبط فذلك هو إطلاق الجمال، وإما أن يدرك ذلك وينضبط فذاك الداخل تحت الضبط والإدراك، إما أن يكون خفياً لطيفاً بحيث لا يكون ينضبط ببديهة الإدراك، بل يحتاج إلى دقة ونظر ولطف إحساس ..."[٢]، فهو هنا يستعرض أنواع الجمال، ويلح على مبدأ المناسبة والملاءمة، محاولاً تفسير الأسرار التي تقف وراء الحسن والجمال .

ولا تتحقق الملاءمة مالم تتحقق ثلاثة أشياء: وصف المحبوب وجماله، وشعور المحب به، والمناسبة بين المحب والمحبوب، فاكتمال هذه العناصر يؤذن باستحكام المحبة، ونقصان عنصر من عناصرها يؤدي إلى ضعفها، فمتى كان المحبوب في غاية الجمال، وشعور المحب بجماله أتم شعور، والمناسبة الروحية قوية بينهما، ظهر الحب اللازم الدائم، وقد يكون الجمال نفسه ناقصاً لكنه في عين المحب كامل، فتكون قوة المحبة بحسب الجمال[٣]، وهنا يُذكر أنّ عزة صاحبة كُثير دخلت على الحجاج بن يوسف فقال لها: يا عزة والله ما أنت كما قال فيك كثير، فقالت: أيّها الأمير إنّه لم يرني بالعين التي رأيتني بها[٤].

---

(١) أرسطو (فن الشعر) تحقيق د. شكري عياد ط١ دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧م ص:١٧٩.

(٢) الفرغاني، سعد الدين (منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض) دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٠٨م ص: ٤٣

(٣) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٦٧.

(٤) الأصفهاني (الأغاني) ص: ٢١١/٤.

-الجمال والنور:

يرى المتصوفة أن الجمال الحقيقي إنما هو صفة أزليه لله عز وجل، وقد رآه في ذاته فأحب أن يراه في مخلوقاته، من أجل ذلك تعاور أهل التصوف حديثاً زعموا أنّه قدسي رواه العجلوني في كتابه "كشف الخفاء" جاء فيه:"كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُرى فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني"(١)، بيد أنّ هذا الحديث بلا سند صحيح، فقال ابن تيمية: " ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ بن حجر والسيوطي وغيرهم، وقال القاري: " لكنّ معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(٢) أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس ﷺ، ولكنه جرى في كلام الصوفية وبنوا عليه فقال ابن الفارض:

وصرّحْ بإطلاقِ الجمالِ ولا تَقُلْ	بتقييدِهِ مَيلاً لزُخرفِ زِينة
فكلُّ مَليحٍ حُسنُهُ من جمالِها	مُعارٌ له أو حسن كلّ مليحة
بها قيسُ لُبنى هامَ بَلْ كُلُّ عاشقٍ	كمجنونِ ليلى أو كثيّرِ عَزَّة
فكلٌّ صَبَا منهم إلى وصفِ لبسها	بصورةِ مَعنى لاحَ في حينِ صُورة
وما ذاكَ إلا أنْ بدتْ بمظاهرٍ	فظنّوا سِواها وهي فيهم تجلَّتِ
بدتْ باحتجابٍ واختفتْ بمظاهرٍ	على صِيَغِ التلوينِ في كلّ بَرزَة
ففي النشأةِ الأولى تراءتْ لآدمٍ	بمظهرِ حَوّا قبلَ حُكمِ الأُمومة
فهامَ بها كيما يكونَ بها أباً	ويظهر بالزوجين سرّ النبوّة

(١) العجلوني (كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس) رقم الحديث ٢٠١٦.

(٢) الذاريات: ٥٦

فهو هنا يرى أنّ الجمال صفة لله تعالى، وقد ظهر ذلك الجمال في الكون بصور متنوعة، ويشير إلى أنّ من وقعوا في الحب من أمثال قيس لبنى ومجنون ليلى وكثيّر عزّة وغيرهم لم يعشقوا في محبوباتهم سوى ما تجلى فيهن من الجمال الإلهي، وكذا كان التجلي منذ بدء الخليقة أي من عهد آدم وحواء.

إن الجمال في العالم عند الصوفية تجل ونور، وهو من فيض من نور الخالق الأجل، وقد أشار د. اليافي أنّ المعنى الذي ذهب إليه المتصوفة في مسألة نور الخالق جميل، ويمكن توضيحه استناداً إلى بعض النظريات الفيزيائية، التي تفسر الفضاء العلوي بوصفه فراغاً مظلماً لا يمكن أن نراه، ذلك أننا لا نتمكن من رؤية النور الذي يشمل الأكوان جميعاً إذا غابت عنه المادة، لذا فالفضاء الكوني ليل مظلم، حتّى إذا صادف الشعاع غير المرئي ذرة من الهواء أو الهباء في الفضاء أمكن أن نرى الهباء متلألئاً والذرات براقة، فوجود المادة وسيلة لرؤية النور ورؤيتها به، ومن هنا يمكن أن نفهم قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾(١)، فلولا ذلك النور لكان الكون كلّه ظلاماً مطبقاً(٢).

-الجمال والجلال:

استعمل المتصوفة لفظ الجليل بدلاً من لفظ الرائع، والجلال من حيث المعنى اللّغوي يدل على العظمة والسمو والشمول، فإطلاق لفظ الجليل على الرائع يراد به التعبير عن شعور روحي وديني عميق(٣)، ويذكر القاشاني أنّ الجلال لله معنى يرجع منه إليه، وهو الذي منعنا من المعرفة به تعالى، إذ ليس لمخلوق في معرفة الجلال المطلق مدخل ولا شهود، انفرد الحق به، وهو الحضرة التي يرى الحق فيها بما هو عليه، وأما الجمال فله أمران الهيبة والأنس، وذلك لأنّ لهذا الجمال دنواً وعلواً، فالعلو نسميه

(١) النور: ٣٥

(٢) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٥٧.

(٣) المرجع السابق.

جلال الجمال وفيه يتكلم العارفون، وهو الذي يتجلى لهم، وهذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس والجمال، والجمال الذي هو الدنو قد اقترن معه منا الهيبة، فإذا تجلّى لنا جلال الجمال أنسنا، ولولا ذلك لهلكنا، فإنّ الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانهما شيء، فيقابل ذلك الجلال منه بالأنس منا لنكون في المجاهدة على الاعتدال حتّى نعقل ما نرى ولا نذهل، وإذا تجلّى لنا الجمال فهو مباسطة لنا والجلال عزة الحق عنا ... وعليه رأى في اجتماع الجمال والجلال أمرين جلال الجمال وجمال الجلال، فأما جلال الجمال فهو علو الجمال وعزته عن الخلق، وعزته تحجبنا عن إدراكه فسميت تلك العزة جلالة، فالجلال كما يرى معنى يرجع من الخالق إليه ولا يصح لغيره أن يعرفه أو يراه، وأما جمال الجلال فهو حضرة الدنو التي مَنَّ بها الله تعالى على عباده، وقد عبّر عن ذلك العارف في قوله (١):

جمالُك في كلِّ الحقائق سافرٌ ... وليس له إلا جلالك ساترُ

تجليتَ للأكوان خلف ستورها ... فنمت بما تخفي عليه السرائرُ

ويربط الصوفي بين الجلال والحجاب، يقول النقشبندي:" إنّ الجلال هو احتجاب الحق سبحانه عنا بعزته أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته، فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلا هو، والجمال هو تجليه لوجهه ولذاته، فلجماله المطلق جلال هو قهاريته للكل عند تجليه لوجهه، فلم يبق أحد حتّى يراه هو الجمال "(٢).

ويذكر النقشبندي أنّ الجلال الذي هو احتجاب الحق إنما هو لزوم العزة والقهارية من الله عزّ وجلّ، كما أنّه لطف منه بالعباد: " ولهذا الجمال جلال واحتجاب بتعينات الأكوان، فلكلّ جمال جلال، ووراء كلّ جلال جمال، ولما كان في

(١) القاشاني، عبد الرزاق (القاموس الصوفي) فصل الجيم.

(٢) النقشبندي، أحمد ضياء الدين (جامع الأصول في الأولياء) طبع مؤسسة الانتشار العربي ١٩٩٧م ص:٤٣٣.

الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة لزمه العلو والقهر من الحضرة الإلهية والخضوع والهيبة منا، ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنو والسفور لزمه اللطف والرحمة والعطف من الحضرة الإلهية والأنس منا "[1]، وواضح أن المتصوفة تفترع مصطلحاً خاصاً للجلال، من أجل ذلك رأى د. اليافي أن يطلق لفظ الرائع على ما يقابله في الطبيعة والفن ولفظ الجليل على الشعور الروحي أو الأخلاقي أو الديني، مع أن اللفظين يدلان على ألوان العظمة والسمو والرفعة والعلو والشمول[2].

بيد أننا لا نجد نظائر لهذا الاستعمال في الأدب، إذ ذكر الجيلي أن الجلال قد يطلق في المجال الديني على الصفات السلبية، كأن يقال جلّ عن كذا أي تنزه أو ترفع، ثم يشير إلى أن الجلال والجمال يطلقان على أسماء الله الحسنى: " إن جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى هذا على العموم، وأما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة العطف وصفة الجود والرزاقية وصفة النفع وأمثال ذلك كلّها صفات جمال، وثمّة صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كاسم الرب فإنّه باعتبار التربية والإنشاء اسم جمال وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال ... "[3].

-الخاتمة:

حازت التأملات الصوفية في مسائل الجمال أهمية بالغة، إذ شملت تلك التأملات مناحي ما يسمى اليوم بعلم الجمال، حتى أمكن القول بعد أن عرضنا جملة من المسائل الفكرية التي نجمت عن تلك التأملات: ثمة تفكير جمالي متسلسل نجم عن التجربة الصوفية في الأدب العربي يحسن به تأسيس نظرية خاصة بعلم الجمال الأدبي، يمكن أن تقوم على التصور الآتي:

(١) المصدر السابق

(٢) اليافي (بدائع الحكمة) ص:٩٧

(٣) الجيلي (الإنسان الكامل) ص: ٢٣٣.

١ـ إن فكرة الجمال بحسب التصورات الصوفية فكرة أحادية، أي لا تقابلها فكرة القبح، وهي من ثم صفة أزلية مطلقة تتمثل بالذات الإلهية.

٢- ليس في الوجود قبح على الإطلاق، إلا ما نجم عن عصيان الخالق عز وجل، أو ما كان الشيء مخالفاً لطبعه، وعليه فإن القبح يتعين في عالم الشهادة فحسب، وهو موجود للاعتبار.

٣- إن الجمال الإلهي فيض وضياء يغمر الأكوان، أو بحسب التعبير الصوفي نور يضيء السموات والأرض.

٤- إن الله جميل أحسن كل شيء خلقه، وجماله إنما يتجلى في مخلوقاته.

٥- إن انجذاب الجميل إلى الجمال هو انجذاب إلى الأصل والأس، فالإنسان فرع من أصل خالقه .

٦- جمال الله تعالى جليل بمعنى أنه محجوب عن الخلق، فلكل جمال جلال، وقد حُجب عنا جمال الله تعالى رحمة بنا ولطف منه سبحانه وتعالى.

٧- المحبة أس الجمال، وهي ليست وسيلة لبلوغ الجمال، بل هي غاية، بمعنى أنّ ثمة تدرجا في بلوغها، مثل الولوع في الصور الحسنة ثم الارتقاء إلى حب فكرة الجمال نفسها أي المعنى المجرد، أو محبة المحبة.

٨- تقتضي وحدة الوجود من الناحية الجمالية عند أهل التصوف بأن يكون المحب والمحبوب والمحبة شيئاً واحداً.

٩- ثمة صلة قارة بين الحب والجمال، فالنفس الحسنة تولع بالصور الحسنة، وهذا الذي يولد الحب في نفس العارف.

١٠- إنّ السبيل الوحيدة لإدراك الجمال، ومن ثمّ الفناء في ذات المحبوب، إنما التوبة بدايتها، فبطريقها تبدأ الرحلة العرفانية السامية، وذلك بالتنزه عن المادة وخلع لبوس المتعة الدنيونية والامتثال لأوامر الخالق الأجل.

١١- يقوم الجمال الصوفي على فكرتي التناسب والملاءمة، لأنّه قائم على دقة النظر ولطف الإحساس.

١٢- الجمال الفني عند أهل التصوف يظهر على الجمال الطبيعي، لأن حسن المسموعات أشد أثراً من حسن الصور الحسية الأخرى .

وعليه تخلص للمتصوفة وفق هذه التصورات ما يحسن تسميته بأصول نظرية جمالية، لها سياقها التاريخي والفكري، كما أنّها ناجمة عن سلسلة من التجارب العرفانية التي سعت إلى التكامل والشمول، وإن كان البحث عاجزاً عن الإحاطة بدقائقها وتفصيلاتها، إلا أنه يمكن أن يكون منطلقاً لأبحاث أخرى من شأنها أن تستوفي كامل التصورات التأملية الجمالية التي قدمها أعلام التصوف في الأدب العربي.

تجليات الذات الشاعرة في الشعر القديم
بشر بن أبي خازم - مثالاً

د. غيثاء علي قادرة *

مقدمة:

مازال التراث الشعري القديم ميداناً خصباً قابلاً للبحث والاستنطاق، والكشف عمّا استبطنت صوره من فكَر وعبر. وعلى الرغم من تعدد الجهود النقدية المبذولة التي سعت جاهدة في طرق نصوصه قراءة وتفسيراً، آثرنا الخوض في لجة التراث من نافذة بشر بن أبي خازم، والذات الشاعرة في شعره، بالحفر في أطواء النص الشعري، وصولاً إلى مضمراته ومغاليقه في بنية اللغة، وفق قراءة تستكنه النسق الثقافي للذات الشاعرة.

تتغيَّا الدراسة استقراء الرموز التي تباطن صورة الذات، وتُخارِجُها وصولاً إلى الذات هيئة، وصورة، وشعوراً، وإبراز ما يعتمل فيها من صراع بين متضادات الحياة ومتناقضاتها، متخذين من الحفر في طبقات النص سبيلاً؛ إذ يقدم نص بشر بن أبي خازم الشعري الذات وعلاقتها بالآخر في حدود التضاد تارة، والتماهي والوئام تارة أخرى، فالآخر هو المرآة التي قد تتجلَّى فيها الذات وقد تغيب، كما يتجلى الآخر في الذات، ويغيب.

* أستاذ في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة تشرين، اللاذقية.

والحديث عن الذات ودلالاتها يقود إلى الحديث عن الآخر وأبعاده؛ فقد يشكل الآخر مرآة الذات تارة، ونداً لها تارة أخرى .بوصفه يكمن في فضاء الذات الوجودي، ومفارقته تشكّل تحدياً له، وربما شعوراً بالعدم.

إن علاقة الذات بالآخر ضرورة وجودية؛ يقول سارتر: "الآخرون هم أساساً الأهم فينا، كي نتعرف ذاتنا"(١)، ويقول أيضاً: "أنا محتاج إلى الآخر لأكون ما أنا عليه"(٢). سنتقرّى – في بحثنا هذا – المضمر النصي في صورتي الذات المستَلَبة مظاهر الوجود، فبدت ذاتاً عاجزة، فانية، والذات الموجودة بفعل المواجهة، والتحدي والتخطي.

الذات لغة ومعنى

تكاد معجمات اللغة العربية، القديمة والحديثة، تتفق على أن مفهوم (الذات) يتعالق هُوَ وَمفهوم (النفس)، أو (العين)(٣)، أي ذات الشيء: نفسه وعينه، حقيقته، وجوهره، وأصله، وقد تطلق الذات أيضاً على الماهية أيضاً باعتبار الوجود(٤). والماهية: حقيقة الشيء، أو سماته الخاصة التي تميزه من غيره.

وفي المعجم الوسيط: "الذّات: النفس والشخص"(٥)، وتثنية ذات: "ذواتا، وجمعها: ذوات، والمذكر منها: ذو، أي صاحب، وجمعه ذوو"(٦).

أما **الذات اصطلاحاً**: فهي "التنظيم المنسق والدينامي لصفات الفرد الجسمية والعقلية والأخلاقية والاجتماعية حسب تجليها للآخرين".(٧) أي هي جوهر المرء، وحقيقته بالنسبة إلى الآخرين. يقال–مثلاً–: فلان ذو قيمة: يعني صاحب أهمية

(١) عازار، عبد الله، **الآخر حسب سارتر وظاهرية ميرلوبونتي**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد(٨٦–٨٧) مارس، ١٩٩١، ١٠٦.
(٢) **المرجع السابق**، ١٠٨.
(٣) الجرجاني، علي بن مُحَمَّد علي، **التعريفات**، ١٤٣.
(٤) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ٥٧٩.
(٥) الزّيات، أحمد حسن وآخرون، **المعجم الوسيط**، مادة (ذات).
(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ذات).
(٧) رزق، د .أسعد، **موسوعة علم النفس**. ١٤٨.

كبيرة، وذات مُنكرة: يعني مضحية تؤثر الآخر على نفسها، والذات المكتشفة هي الواضحة للآخرين. ويقال في الأدب: نقد ذاتي؛ أي رأي الذات بنفسها.

الأنا والذات:

تلتقي الذات والأنا في المعنى والمبنى؛ فالأنا: الجانب الواعي من الإنسان، وقد تكون حلقة وصل بين ذات الفرد ومحيطه الخارجي، فـ "هي سابقة على الذات، تنشأ مع الإنسان بعد مرحلة الطفولة غير المدركة، وعندما يصل إلى مرحلة التفكير بمتطلبات مجتمعه حينها يتحول من مرحلة (الأنا) إلى مرحلة (الذات)"(١).

تغدو الأنا ذاتاً بعد أن تنفتح على الآخر، وتدرك هويتها، وعلاقة الذات بالآخر تشمل جوانب الحياة بمختلف ميادينها وآفاقها. فهي "مركز الأفكار والأعمال التي تُؤَقلم الإنسان في محيطه، وتحقق رغباته، وتحل النزاعات المتولدة عن تعارض رغباته"(٢). والذات قسمان؛ ظاهر وباطن، ما ظهر من حال المرء وما خفي منه. ولا تدرك الذات بعيداً عن الآخر؛ فكلتاهما وسيلتان مهمتان لتفسير الحالة الإنسانية في مستوييها الداخلي والخارجي، في تماهيها مع الآخر، واختلافها معه.

الذات الإنسانية والذات الشاعرة:

الذات الإنسانية هي الأنا الحاضرة، المفكرة، والمدركة حقائق الحياة، المتفاعلة هي والعالم الخارجي. وذات الشاعر: "هويته الشخصية، ما به يكون الشاعر ذاته، وليس أي شاعر، أي مقومات وجوده الواقعي أو الموضوعي، بوصفه إنساناً متميزاً موهوباً، أو بوصفه كائناً اجتماعياً تنهض فيه إمكانية التفرد، فهو يحيا عضواً في جماعة إنسانية ينتمي إليها، لكنه ما يزال ذاتاً منفردة، لها عالمها الخاص"(٣). فذات الشاعر: ماهيته ماهيته وحقيقته التي تعيش الواقع، تتقبله، أو ترفضه، وقد تتمرد عليه.

(١) شكشك، أنس، **أسرار الشخصية وبناء الذات**، ٣٠.

(٢) عبد النور، جبور، **المعجم الأدبي**، ١٣٦.

(٣) الحميري، د.عبد الواسع، **الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية**، ١٢.

تمثّل الذات الشاعرة حال الشاعر في فضاءات النّصّ الشّعريّ، فهي الحاضرة في التجربة والفاعلة فيها، ذات عاشت في التصدّع الوجودي، وعانت الفقد والضياع، وتعالت على أناها الواقعية تعالياً يصبّ في نسق التطوّر الذاتي، والانفتاح على ذات جديدة، يطمح الشاعر إلى التوحّد بها؛ "هي ذات وجودية أو رؤياوية؛ لأنّها تقول الرؤيا، لا الرؤية عبر إمكانات القول، وهي نتاج علاقة قائمة بين الأنا والعالم من جهة، والأنا واللّغة من جهة ثانية، ولذلك فهي مزيج من ذات الشاعر وذات الشعر. تختلف الذات الشاعرة عن ذات الشاعر في أن الثانية تمثّل حقيقة الشاعر كإنسان يتفاعل ومعطيات الحياة خارج إطار النص الشعري، قبل أن يصبح في حالة الوجود الشعري. سنتقفى الذات الشاعرة في حالتي الاستلاب الوجودي المعيش، والإحساس بالوجود.

١ – الذات الشاعرة المستَلبة:

تمدُّنا تجربة بشر بن أبي خازم الشّعرية بقرائن تؤكّد استلاب ذاته بفعل واقع مفروض، تعود أهم أسبابه إلى الفقد والفراق بسبب الرحيل الذي خلّف قلقاً عند الذات الشاعرة وولوجاً دوائر الإحساس بالاستلاب والتهميش.

أ– الذات الفاقدة:

فقدت الذات الشاعرة في رحيل الآخر –المرأة– الخصبَ، والجمالَ، ووجه الحياة. بدا ذلك في صور الرحلة وما خلفته من تبعات تصور فيها استلاب جمال الحياة ومكامن الوجود، وسيطرة الإحساس بالفناء، يقول بشر[١]:

(١) **ديوانه**، ١–٢، تعنّى: أُتعبَ، أشقى، بانوا: رحلوا بعيداً، اللأي: الإبطاء والصعوبة، استقلّ: ارتحل، تلع الضحاء: طلع وارتفع، آذن بالأمر: أخبر به، ظعنوا: ارتحلوا، الإدبار: الذهاب والرحيل، الجهل: الخفة والطيش، الحمول: ما يحمل على ظهر البعير من هودج ونحوه، محلّم: نهر بالبحرين، العون :جمع عوان، وهي المرأة في منتصف عمرها، العين: جمع عيناء، وهي البقرة الوحشية الواسعة العينين، السدر: شجر النبق، وضاء: ناصعة البياض.

تعـنَّى القلـبَ مـن سَـلمى عَنـاءُ   فمـا للقلـبِ مـذْ بانـوا شـفاءُ
هُـدُوءاً ثمَّ لَأْياً مـا اسـتقلُّوا   لـوُجْهتهم وقـد تَلَـعَ الضُّـحاءُ
وآذنَ أهـلُ سـلمى بارتحـال   فمـا للقلـبِ إذ ظَعنـوا عَـزاءُ
فلمَّـا أدبـروا ذَرَفَـتْ دُمُـوعي   وَجَهـلٌ مـن ذوي الشَّـيبِ البُكـاءُ
كَـأنّ حُمُـولَهُم لمـا اسْـتَقَلوا   نَخيـلُ مُحلِّـمٍ فيهـا الجِنـاءُ
وفي الأظعـانِ أبكـارٌ وعُـونٌ   كعِـينِ السِّـدرِ أوجُههَـا وِضَـاءُ

تقوم شعرية الأبيات على تضاد صورتي الذات المستلبة الوجود بفعل فقد الآخر، والذات الساعية إلى الوجود في بحثها عن الخصب في الآخر، والمسافة بين المستَلَب والموجود هي المسافة بين مضمر النص وظاهره، تقايس المسافة بين ذات الشاعر المستسلمة، المعنَّاة، المأزومة المريضة، /تعني القلب....فما للقلب مذ بانوا شفاء/، والذات الساعية إلى النهوض من واقع الاستسلام / أبكار وعون كعين السدر.../.

تختصر عبارات /تعنَّى القلب عناء، ما للقلب مذ بانوا شفاء، فما للقلب إذ ظعنوا عزاء/ معاناة الذات الشاعرة، وألمها جراء الفقد. ويمثل فيها القلبُ المعنّى الذاتَ الشاعرة المستَلَبة السلامَ والصّحّةَ والوصالَ، فباتت مريضةً مكلومةً، فاقدةَ الحب والأمان المجتمِعَين في الآخر/ سلمى/، وما استتبع رحيلها من عذاب نفس، ومعاناة. وفي تكرار لفظة /القلب/ تأكيد أهمية هذا العضو الذي يمثل الذات الشاعرة جسداً ونفساً. يضاف إليه حديث العين التي ما انفكّت دموعها تُذرف حزناً ولوعةً، /فلما أدبروا ذرفت دموعي/؛ لتجاري القلب الملتاع ألماً وفقداً.

وفي استبطان أعمق للنصّ يتبدّى لنا سيطرة اليباب الوجودي على الذات الشاعرة /فلمَّا أدبروا ذرفت دموعي، وجهلٌ من ذوي الشيب البكاءُ/ لدى رحيل /أهل سلمى/ في مواكب محمَّلة بمصادر الخصب والجمال والحياة؛ فالراحل ليس /سلمى/ فحسب، إنما ذووها، /أهل سلمى، أدبروا، حمولهم/، فهم/نخيل محلَّم، وأبكارٌ

وعونٌ كعين السدر، أوجهها وضاء/، أشبه بالنخيل، رمز الخصب والثبات والبقاء، وبعين السدر رمز الإشراق والضياء؛ وفي ذلك تأكيد فقدِ الذات الشاعرة مقومات الوجود والحياة برحيلهم.

تبدأ عملية الاستلاب التي تجسدت في هذا النصّ بما تفيض به الذات من قهر سببه رحيل الآخر؛ للبحث عن الوجود في مكان آخر، /كأنّ حمولهم لما استقلوا.../؛ إذ يدل المعجم اللغوي لمشهد الرحيل، /تعنيّ القلب، ما للقلب شفاء، آذن أهل سلمى بارتحال، فلمّا أدبروا ذرفت دموعي/ على تأزّم الذّات الشاعرة وفقدها بسبب فقد الأحبة، فلايواسيها مواسٍ، ولا يفيها حقَّها من إحساس الفقد وافٍ، ولا يعزيها معزٍّ، /فما للقلب إذ ظعنوا عزاء/.

تتكثف الدلالة في الفعل /تعنَّى/ وتتفاعل مصورة أبعاد الألم، ومعاني الإعياء، والكد والجهد، وعدم القدرة على الاستقرار الذي تحلم به الذات الشاعرة المعنَّاة. ونتلمَّسُ في وصف الشاعر مشهد النساء الراحلات بكل تفصيلاته، ابتداء من /كأنَّ حمولهم...، وفي الأظعان أبكار وعون../ دخولهن الهوادج، مروراً بوصف جمالهنَّ – نساء حسناوات أبكارٌ، حديثات الصبا، ساحرات الطَّرف، مشرقات، فارعات الطول كأغصان شجر – انتهاءً بأنين قلبه لرحيل الضياء والإشراق برحيلهن، وحلول الجفاف برحيل الخصب؛ كيف لا؟ ومن بين الراحلات /سلمى/التي يأخذنا اسمها إلى عوالم افتراضية تصل بيننا وبين معاني السلامة، والسلام المفقود برحيلها.

وقد تحمل الصورة – التي ترسمها الذات الشاعرة لحركة الظعائن — مدلولاً آخر؛ ولا سيّما أنها مرتبطةٌ بالحالة النفسية للذات الآملة بعودة الرحَّل؛ فقد يضمرُ مشهدُ الهوادج السائرة رحيلَ مكامن الجمال بحثاً عن مواقع أخرى للجمال؛ إذ تولِّي مواكب الرحيل وجهها شطر الخصب المؤمَّل، وهي مزدحمة بمعالم الخصب والإشراق (النساء)، التي بدت في سموِّها شجر نخيل أخضر، عالياً كثيفاً مثقلاً برموز الحياةَ والعطاءَ والأمان، وهذا ما تحلم به الذات الشاعرة الساعية إلى تبديد الحيف الذي أصابها بفعل الفقد؛ فقد ترمز صورة النخيل الأخضر الغزير إلى التَّحدي، وشيء من تجاوز حس العذاب والفراق، فالنَّخيل مدلول خصب وحياة واستمرار يناهض عوامل الفناء

واليباب والرحيل، وفي استحضار الذات الشاعرة، /عينِ السدرِ أوجهها وضاءُ/، نتلمّسُ بحثها عن الأمل والألق والضياء في مناهضتها عالم الظلام النفسي الذي تعانيه بفعل الفراق؛ وهنا يكمن المضمر النصي.

وتؤدي الألوان/الأبيض– في مشهد الشيب، والأخضر–في لون شجر النخيل المنحني من كثرة البسر، والحمرة في سعي الذات الشاعرة إلى قلب الواقع والثورة عليه، والأصفر المشرق (أوجهها وضاء)، والأبيض في الأمل بالنور دوراً وظيفياً فاعلاً للكشف عن مضمر الذات الشاعرة، وخلق صورة فنية تفصح عن رؤيتها؛ إذ تعكس هذه الألوان توق الذات الشاعرة إلى حس الوجود هرباً من دمار الفقد، وسعيها إلى الإشراق المأمول، وتجاوز سواد البياض وتتالي الانحدارات التي عاشتها، ونالت منها ما نالت.

قد يكون في إمكاننا استشفاف مكامن الذات الشاعرة، واستبطان رؤيتها في إثر موقف الوداع، وما استتبعه من عناء بُعد، ومشقة فقد، وجفاف روح ونفس، فهي فقدت الخصب وجمال الحياة، وودعت السلام والسلامة، وفقدت النور والإشراق، لكنها وفي الآن نفسه تسعى إلى استنهاض الحياة من جديدة آملة، ساعية متمنية، فهي تذكر بفرح ضمني عميق يباطن حزناً ظاهراً رحيل الجمال في موكب الوداع يرحيل قد يؤذن بعودة الخصب والضياء، والدموع هنا ليست إلا تطهيراً نفسيًّا لروح معنَّاة.

إذن، تستبطن المساحة النفسية السوداء القاتمة التي تسيطر على خطوط النص ذاتاً مريدة؛ إذ تعمل ذات الشاعر الفاقدة — في بعض الأحيان– على خلق إمكانات إبداعية تتحدى من خلالها القهر المكاني لها، مصورة الإصرار على الثبات أمام عوامل التغيير والإفناء؛ فيغدو طموحها التغلب على سلبية المكان، وإقامة علاقة تصالحية بينه وبين مفرداته. ففي المكان تسعى الذات إلى تحقيق مطامحها على الآلام متجاوزة رؤيا سوداء؛ فقوة الذات الشاعرة تسطو على قوة الآخر السالِب، وتصبح الذات عنصراً مهمّاً، وطرفاً رئيساً ومهمّاً من أطراف الصراع في الحياة.

ب-الـذات المغتربـة: الغَرْبُ: الـذهاب، والتنحي عـن النـاس، والغَربةُ والغَـربُ: النَّوى والبعدُ، والتغريب: النفي عن البلد، والتَّغَرُّب: البعد، الغُربة والغُرب: النزوح عن الـوطن والاغـتراب" [١]. وفي اسـتطاعتنا إيجـاز الغربـة بمفهـومين: غربـة الـنفس وغربـة الجسد، وكلتاهما مبعث استلاب، وإحساس بالفناء. وهذا ما أصاب الذات الشاعرة التي اغتربت في بعد الآخر منها، وفي بعدها عنه.

عاشت الذات الشاعرة في إثر بُعدِ الآخر في غربة غدت في إثرها ذاتاً١ مأزومة، مهزومـة أمـام سـطوة الـزمن؛ ففـي المكـان الـذي خـوى مـن مكـوِّنات الوجـود يتكثَّـف الزمـان فتغـترب الـذات مُودِّعـة؛ ناشـجة آهاتهـا، ولوعـة غربتهـا في صـور فنيّـة تعكـس معـاني الانهـدام والانـدثار والخـراب الـذي حـل بالـذات الفاقـدة – الـديار، والـذات الشاعرة في آنٍ. ولعلّ سبيل الذات الشاعرة لمواجهة شعور الغربة والاغتراب محاولتها التخفيف ما استطاعت من حدة الاغتراب الذي تعيش فيه، يقول بشر: [٢]

تغيَّـــرَت المنـــازلُ بالكَثيـــبِ وعَفَّـــى آيَهـــا نســـجُ الجَنُـــوب
منـــازلُ مـــن سُـــلَيمى مقفـــراتٌ عَفَاهـــا كُـــلُّ هطَّـــالٍ ســـكُوبِ
وقَفْـــتُ بِهـــا أســـائلها ودَمعِـــي علـى الخـدَّينِ في مثـلِ الغـرُوبِ
نأتْ ســـلمى وغيَّرَهـــا التّنـــائي وقـد يَسْـلو المحـبُّ عـن الحَبيـبِ

يضعنا هذا النّصّ منذ بدايته أمام صورة الذات المغتربة، الشاهدة على تقلّبات الـدهر عليهـا، ومـا حـلّ بهـا؛ إذ تعلـن الـذات الشـاعرة غربتهـا في آهاتهـا ودموعهـا

(١) **لسا ن العرب**، (غرب).

(٢) **ديوانه**، ٢٠، الكثيب: ما اجتمع من الرمل واحدودب، وربما كانت اسم مكان تسكن فيه سليمى وقبيلتها، وهذا هو المعنى المراد؛ لأنه من المستبعد أن تكون منازل أهل سلمى في الكثبان الرملية المتحركة؛ لأن المألوف أن تُنصب الخيام حيث ينعرجُ الكثيب الرملي، ويرقُّ، وتظهر الأرض الصلبة، الآي: العلامات والآثار، الجنوب: الريح الجنوبية، الهطال: المطر الغزير المنسكب، الغروب: جمع غرب وهو الدلو العظيمة.

المسفوحة على زمن جميل حمل في أطوائه الخصب والألفة والاستقرار، والسلامة والسلام، تاركاً حاضراً مقفراً، ومكاناً خاوياً، يتنازعه السكون، /منازلُ من سليمى مقفراتٌ/، تعيش في إثره الذات الشاعرة في اغتراب عن عالم الاستقرار، والوصال، والوداد، العالم الذي تشي به ال/منازل/ الخاوية التي تتكرر مؤكدة غربة الذات عن عالم التواصل والاستقرار.

يمثل إقرار الذات الشاعرة بالتغيُّر والعفاء، والتساؤل بقهر ودمع – في بداية الأبيات – الشرارة الأولى لاغتراب الذات الشاعرة، ودهشتها التي تزيدها شمولية الفناء الكامن في صورة المطر، /عفاها كُلُّ هطَّالٍ سكوبِ/؛ إذ تستوعب لفظة/هطَّال/ القوة التدميرية الكامنة في السيل المدمّر، ما يعزّز حالة الطمس الوجودي المسيطر على واقع الديار وحال الاغتراب.

/وقد يسلو المحب عن الحبيب/تختصر هذه العبارة غربة الذات الشاعرة عن ذاتها الأخرى، عن قلبها المعنّى، فالفعل /يسلو/ يباطنه البعد، وإهمال الآخر للذات إهمالاً متكرراً ما آلمَ الذات الشاعرة، وأشعرها بالغرّبة عن ذاتها، ففي بعد الحبيب غربة قاسية، وإن خففت الذات الشاعرة من وطأتها بالفعل /يسلو/إلا أن أثرها السلبي عميق في النفس.

وقد يكون أحد الممكنات الإبداعية التي يستبطنها النص الشعري هو موازاة قدرة السيل المدمّر القدرة الكامنة في أعماق الذات المغتربة المتطلعة إلى تدمير واقع مجدب قاحل حاولت بالدموع تبديد يبابه، وتأكيد الخصب ما أوتيت من قدرة. فالذات الشاعرة تصارع من أجل البقاء على الرغم مما يحيط بها من عوامل الاستلاب. وهي تبدو مدركة حتمية استلاب الوجود وضياعه، وساعية إلى تخطي الواقع المعيش فيه، منطلقة من لحظة الموت إلى محاولة تجاوز الموت، لتنتهي إلى لحظة معاناة الموت التي تمثل لحظة مخاض أخرى للحياة.

جـ-الذات الفانية:

الفناء سبب رئيس في تلك الهوّة القائمة في نسيج الوجود، وثغرة بادية في قلب الحياة؛ تبدأ معه مسيرة القلق على إمكانية الوجود والحياة. والفناء: نقيض الحياة، هو غياب الشيء، وفقدانه، وهو إحساس الذات بالتناهي، والموت. وعلى الرغم من مقاومة الذات الشاعرة استلاب الطبيعية والمجتمع، أحست – أحياناً – بعقم هذه المحاولات أمام قوة العدم المحملة بالشرور، عازية أمر الفناء إلى الدهر بمختلف تجلياته.

وفي نظرة استسلام، وإيمان من الذات الشاعرة بالتناهي يقول بشر مؤكداً حتمية الفناء الذي ينتظر الذات في رثائه أخيه سُمَيْرٍ الذي قتله شراحيل بن الأصهب الجعفيّ(١):

أمْسَى سُمَيرٌ قَدْ بانَ فَانقَطَعا ... يا لَهْفَ نَفْسي لِبَيْنِهِ جَزَعا

كانَ لنا باذِخاً نلوذُ بِهِ ... أَمسَى رَماهُ الزَّمانُ فاتَّضَعا

للهِ درُّ القُبورِ ما حُشِيَتْ ... أَرْوَعَ شِبهَاً لِلْبدْرِ إِذْ سَطَعا

أَيَّتُها النَّفْسُ أَجْمِلي جَزَعا ... إِنَّ الذي تَحْذَرِيْنَ قَد وَقَعا (٢)

أبرز حوار الذات الشاعرة وذاتها حجم المعاناة والصراع الداخلي بفعل الاستلاب الواقع عليها. فالموت في نظر بشر قوة مسيطرة لا تجاريها قوة، بل لا تقف أمامها قوة، وما عليه إلا أن يذعن صاغراً مستسلماً لمصيره الذي تتقاذفه أمواج الدّهر المرعب بلا رحمة ولا شفقة، ففي رثائه أخاه (سميراً)، يرثي ذاته مستسلماً لتيارات القدر، مؤكداً حتمية الموت فالفراق والبين والانقطاع فالجزع.

---

(١) **ديوانه**، ١٢٣-١٢٤، بان :ذهب وابتعد، الجزع: الرهبة وشدة الخوف، الباذخ: العالي العظيم، نَلوذُ :نحتمي، اتَّضع: مات، أو خضع وذل، لله دره: دعاء، الأروع : الرجل الجميل الذي يروعك حسنه، أجملي: اعتدلي واصبري.

(٢) ينسب هذا البيت لأوس بن حجر أيضاً، وورد في **ديوانه**، تحقيق: د.محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص:٥٣.

تتزاحم المترادفات الدالة على حالة الاستلاب الوجودي، وتتعاقب (أمسى – بان – انقطعا) أفعال حمَّالة لمعنى البين والفقد، وتبيان هول واقعة الفراق والانقطاع على الذات.

فقد أثار فعل التحول الزمني (أمسى) فزعاً داخلياً من تهاويل الفقد والفجيعة، فالذات قبل استلابها /بان فانقطعا/ كانت حاضرة تعيش في وصال، أما بعد الاستلاب فقد حلَّ فيها البين والانقطاع، والوجع والأرق، فأمست /أمسى رماه الزمان فاتضعا/ الذات مستسلمة لريب الزمان وهيمنته.

يضمر النص إقرار الذات الشاعرة بمصيرها، وانحناءها انحناء الخاضع لانتصار الموت، ما يؤكد مقدرة الشاعر على توظيف الطاقة الإيحائية للمفردة والتركيب بالتعبير عن عمق الإحساس بالفناء؛ إذ ينطوي النص على إحساس الذات الشاعرة بأن الموت النهاية الحتمية للوجود البشري، بعد أن تفاقم قهرها واستفحل عجزها، وانعدمت إرادتها وقوتها على التأثير والخلاص من عذابها. لقد استولت فكرة الموت على الذات الشاعرة التي وقفت أمامها مذهولةً، قلقةً، ويظهر الاستسلام لمشيئة الزمن جلياً واضحاً في أبيات تمثل خلاصة رؤيته للحياة والموت.

د- الذات العاجزة

شكَّل إحساس الذات الشاعرة بالعجز ثقافة ترجمت الزمن في غموضه وهيبته، وجسدت عمق الإحساس به، وبثقل وطأته، وبإدراك الهزيمة أمامه، بوصفه قوة قادرة على الإهلاك، ذلك أن أقسى ما يعانيه الإنسان هو ما انبعث من استحالة عودة الماضي وعجز الإنسان عن إيقاف سريان الزمن، وهل أقسى على الذات من السلبية والتصدع، والعجز أمام زمنها الحاضر.

إن تجربة العجز التي تخوضها الذات الشاعرة تتفهم قضايا الحياة من منطق القوة والقدرة والحركة، وتستدعي التنبه على أن فقدان الشباب هو فقدانُ الآخر، فقدانٌ لا يقل أهمية عن الموت؛ فالذات الشاعرة التي تقوم حياتها على الفعل، تواجه مشاق

الحياة وتحدياتها، وصعابها من خلاله، وبهذا يغدو الشباب ضمانة الحياة، وفي غيابه يصارع الحياة.

وفي مجال الصراع بين نسقي الذات العاجزة والآخر القادر يتضاد الشاعر هو والزمن، فإمّا أن يهرب إلى الماضي، وإمّا أن يثبت ويواجهه، يقول بشر متألماً متحسراً على ماضٍ كان فيه قويّاً: [١]

أَجَدَّ مِنَ الِ فاطِمَةَ اجتِنَابَا ... وَأَقْصَرَ بعْدَ ما شابَتْ وشَابَا

وشَابَ لِداتُهُ وعَدَلْنَ عَنهُ ... كما أبْلَيْتَ مِنْ لُبْسٍ ثِيابا

يختصر الفعلان/أجد-أقصر/ تأزم الذات الشاعرة، ومعاناتها بحلول الشيب وأثره في تحويل العلاقات الإنسانية وتصدعها، كما يؤكد تكرار عبارات /شابت- شاب- وشاب -عدلن-أبليت/ حلول الشرخ وقطيعة الذات الآخر بفعل التحول الذي حل بالذات، من القوة إلى الضعف، ومن المواجهة إلى الخضوع والاستسلام! فالذات الشاعرة في حال انهدام واستلاب، مرغمة- تقصر عن الوصال، /بعدما شابت وشابا/، قصراً يستتبعه قهر تتصاعد وتيرته في امّحاء رمز الخصب والجمال والسلام /فاطمة/ قبل أن تخرج أنفاسه الحرّى مع إيقاع ألف الإطلاق /ثيابا/.

تتنامى فاعلية التعالق بين معنى الأفعال /أَجَدَّ، أَقْصَرَ، شابَتْ، شَابَا، عَدَلْنَ، أبْلَيْتَ/ لتكوين حركة داخلية نفسية تؤكد توتر الذات الشاعرة، وما تضمره في عجزها من نزوع إلى الوجود الكامن في الفتوة والشباب، نزوع قادت إليه نفس سعت إلى تجاوز ألم العجز ولحظة انكسار إرادة الذات أمام الآخر الذي/شاب لداته وعدلن عنه/؛ فالذات هنا تسترجع زمنها الماضي وتستذكر حتمية الفراق، مستشعرة حركة الزمن واستلابيته، حتى يبدو زمنها وكأنه يكاد ينفد ويمرّ بصورة أسرع من زمن الآخرين.

(١) **ديوانه**، ٣١، أجدَّ: بمعنى جدد، أي أحدث معهم اجتناباً جديداً، أقصر: كفَّ وامتنع، اللدات: جمع لدة وهو الترب والصديق من سن واحدة.

فـ"هو يحاول جاهداً التعلل بثقافة الماضي ليغيب نفسه عن مشهد الحاضر، ويتماهى هو وذلك الماضي لكي يتناسى حالة القطيعة التي أحدثتها تحولات الزمن"(١).

لامعنى هنا لوجود الذات بمعزل عن الآخر، لأن وجود الآخر مهم في وجود الذات، ودوره أشبه بدور المحيط إزاء المركز.

لقد عايشت الذات الشاعرة جدلية الموت والحياة، ونظرت إليها نظرة استسلام وخضوع للدهر، يجليها مشهد الشيخوخة، وعزوف المرأة واستنكارها واقعة الشيب والضعف؛ ووقفت أمام مشكلات عصرها حائرة بين الأضداد، فعلاقتها بالزمن علاقة تضاد، وعلاقتها بالمرأة – بفعل الزمن – علاقة تضاد، وهي في حيرة من أمرها وضياع أدى بها إلى المواجهة والتحدي التماساً للوجود منتهجة سبلاً، ووسائل ترى نفسها فيها، وترى الآخر في نفسها أيضاً، وهذا يقودنا إلى تَعَرُّف الذات الساعية إلى الوجود من خلال الآخر.

٢- المضمر النصي في صورة الذات الموجودة:

فرضت حاجة الذات الشاعرة إلى الولوج عالم الإحساس بالوجود نمطاً من الخيارات، أهمها القوة الجسدية التي تجعل الذات تستمد تقديرها ذاتها من خلال هويتها، إضافة إلى التخطي وتجاوز عالم الاستلاب، وصولاً إلى عالم المثالية.

أ- الذات القوية: القوة وسيلة البحث عن معنى الوجود المتمثل في حرية الذات واختيارها، وبقدر ما يبذل المرء في سبيل رسالته يحقق وجوده . فحين تنعدم سبل المواءمة بين الذات والآخر، وتتباعد الرؤى، وتتباين الغايات، ويتكثف الإحساس بالحيف والأذى يحق للذات الشاعرة — آنذاك – أن تؤسس لها انتماء جديداً عبر القوة.

(١) عليمات، د. يوسف، **جماليات التحليل الثقافي**، ١٧٥.

وقد وجدت الذات الشاعرة عند بشر في قوتها الجسدية المترائية في يومي النسار والجفار جسر عبور إلى عالم الوجود، بوصفها مادة للفخر بشجاعتها الذاتية، وشجاعة قومها محمّلة ذاتها قوّة كبيرة ردّاً على غدر الزمان في مواجهة الضعف، يقول(١):

فَسائِلْ بِقَومِي غَداةَ الوَغَى   إذا ما العَذارى جَلَوْنَ الخِدَامَا

وَكَعباً فَسَائِلْهُمُ والرِّبابَ   وَسَائِلْ هَوَازِنَ عنَّا إذا ما

لقِيناهُمُ كَيفَ نُعْلِيهِمُ   بَوَاتِرَ يَفرِيْنَ بَيْضاً وَهَامَا

بِنا كيفَ نقْتَصُّ آثارَهُمْ   كَما تَسْتَخِفُّ الجُنُوبُ الجَهاما

على كُلِّ ذِي مَيعَةٍ سابِحٍ   يُقَطِّعُ ذو أَبْهَرَيْهِ الحزاما

ويومُ النِّسارِ، ويومُ الجفا   رِ، كانا عَذاباً، و كانا غَراما

تحضر الذات الشاعرة في صور القوة الجسدية التي تعتمد حركة الآخر وفعله/هم/ لقيناهم، نعليهم، نقتصُّ آثارهم ...في إطار سعيها لشق طريقها في عالم الوجود. تقابل قوة الذات /نحن/ قوة الآخر /هم/ في صراع يستبطن عالماً ذاتياً متَّسماً بروح التحدي والقدرة. ولعل جنوح الشاعر إلى فعل الأمر في بداية النص الشعري يقود إلى إظهار عجز الآخر وضعفه، /فَسَائِلْ بِقَومِي غَداةَ الوَغَى/ في دلالته إثبات القدرة الذاتية وتمكينها، ففعل الأمر مثير الانتباه، لافت النظر إلى جلال الذات وجميل فعالها،

(١) **ديوانه** ١٨٨- ١٩١سائل بقومي: اسأل عنهم يوم الوغى، جلون الخدام :كشفن عن الخدام عند التشمير من الفزع، وهذا كناية عن الرعب الذي يحل بهم لما تسببه الحرب من ويلات، نعليهم بواتر: نضربهم على رؤوسهم بالسيوف، يفرين: يقطعن، البيض: جمع بيضة وهي الخوذة، الهام :الرؤوس، نقتص آثارهم: نتتبعهم ونطاردهم، تستخف: تطرد وتسوق، الجهام: السحاب الذي لا ماء فيه، ذو ميعة: فرس في أول جريه ونشاطه، يقطع... الحزاما: يريد أن جنبيه منتفخان عظيمان، فإذا وثب قطع حزامه لانتفاخ جنبيه، الأبهر: عرق مستبطن الصلب، يوم النسار ويوم الجفار: من أيام العرب، الغرام: أشد حالات العذاب والبلاء.

/غَداةَ الوَغَى/ في زمن تُجلَى فيه قوة الذات وتحديها، وفي إلحاحها على سؤال الآخر /كَعْب والرِّبابَ وهَوَازِنَ/عن مدى شجاعتها، وإظهارها الرؤية اليقينية المبنية على المشاهدة /لقِينَاهُمْ كَيْفَ نُعْلِيهِمُ بَواتِرِ يَفْرِيْنَ بَيْضاً وَهَامَا، نقْتَصُّ آثارَهُمْ، يقطّع.../ ليس إلا تأكيد قوتها بحثاً عن أسباب الشعور بالوجود.

تؤكِّد الأفعال المضارعة سعي الذات الشاعرة إلى الاستمرارية في تحدي الآخر، وديمومة الانتقام منه بكسر السكون وإحقاق الفعل الذي به يعود الروح إلى الجسد. فالذات الشاعرة لا يتحقق وجودها هنا إلا بتغييب الآخر، /تميم وبنو عامر..../، وإفنائه . تتجلى موضوعة الصراع في صور الذات التي تصنع عالمها الذاتي إزاء عالم الآخرين. فالذات الشاعرة مفتونة بنفسها، لا تكاد تلتفت عنها، ويتكشف هذا بهيمنة ضمير المتكلمين على المقطع الشعري الذي يجسد القدرة على تحقيق التعالي على الآخر والانتماء إلى الذات؛ إذ يضمر خطاب الذات الشاعرة للآخر وجوداً مأمولاً لها؛ مكانه ساحات الوغى، وزمانه بُعيد الوغى، /ويوم النسار ويوم الجفار، لقِيناهُمْ نُعْلِيهِمُ، نقْتَصُّ آثارَهُمْ، على كُلِّ ذِي مَيعَةٍ سابحٍ، يومُ النِّسارِ، ويومُ الجفارِ/. إنه إعلاء مفرط لصورة الذات الجماعية التي تمثلها الذات الشاعرة في بعدها عن الذات الجماعية الأخرى بعداً إرادياً؛ لأنه "كلما زادت الأنا عشقاً لذاتها قلَّت أمامها فرص التواصل مع الآخرين، وعلى هذا فإنه كلما زاد رفض المجتمع للأنا تشبثت الأنا بذاتها وازدادت تمركزاً حول نفسها، وفي هذا يتفاقم التضاد بين الفرد والمجتمع، وبذلك نواجه رفضاً مزدوجاً، رفض المجتمع لإنسانية الفرد أي استلابه وتغريبه، ورفض الفرد للمجتمع بالمقابل"(١).

إنّ البعد الجمالي الذي تمنحه صورة الذات يفتح المجال أمامنا للتحليق في مدلول هذه المعاني، ففي تضمين الصور هذه الإشارات اختزال لصورة الذات الجماعية الباحثة عن وجودها في وجود الذات الجماعية المقابلة لها؛ إذ يقودها فعلها المقترن

(١) اليوسف، يوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي**، ٣١.

بفعل الآخر، ممثل الذات أو الذوات المقابلة، إلى تلمُّس قوتها ووجودها من جهة، وتعزيز ارتباطها بالآخر ارتباطاً يحول دون انسلاخها عن الآخر . تبدو الذوات الأخرى محتوىً تُفرّغ فيه الذات الشاعرة، وما تمثله من ذوات انفعالاتها المكبوتة، محاولة إثبات نفسها واسترداد قيمتها، وحريتها المسلوبة.

إن تتبع الدلالة النفسية لإثبات الذات الشاعرة وانتصارها – في هذا النص – يؤكِّد مقدار التفوق الذي بلغته هذه الذات، وبمبالغة تجلت في انتقال الشاعر من التعميم إلى التخصيص، من استعراض جميل الفعال، وتحققها، سواء في المستقبل أو الحاضر إلى تسمية الأيام والوقائع /يوم النسار ويوم الجفار/، وهو ما دلَّ على الاتحاد والتداخل بين الذات الشاعرة الحاضرة والآخر الغائب، ما يعمق حالة الذات الشاعرة التي تتكئ على أسماء المكان والعلم –أحياناً– في سعي منها لإعطاء وجودها مصداقية وواقعية تتوازى في قوتها مع قوة الآخر حيناً، وتتقهقر قواه أمام قوتها حيناً آخر.

إن"الترابط المباشر الذي يوجد الذات إنما يتحقق بالفعل الذي يخلع على الذات معناها، ويكشف عن قيمتها ويؤكد وجودها، فالفعل مظهر الوحدة والفكر والإرادة"(١)، فالذات الشاعرة ممثلة الذوات الجمعية تندفع بكل طاقاتها لإثبات فاعليتها ووجودها، والحل الوحيد عند الشاعر هو "أن يتحدى بقوته المفردة صروف الدهر، وأن يبذل كل جهده في استنزاف كل قطرة من الحياة قبل أن تنتهي انتهاءها الأبدي"(٢).

يبدو بشر وكأنه يرغب في رسم صورة ذات شاعرة منتصرة للحياة، ساعية للوجود، متفوقة على عناصر الفناء.

(١) إبراهيم، زكريا، **مشكلة الحرية**، ١٤٨.

(٢) النُّويهي، محمد، **الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه**، ١/٤٢٦.

ب-الذات المتخطية:

التجاوز وتخطي العقبات سبيلا الذات الشاعرة لولوجها عالم الإحساس بالوجود، وجسر عبور إلى ضفة الحياة المبتغاة، متحدية مكونات الفناء وأهمها: الصحراء، مساحة التخطي الواسعة التي استشعر الشاعر في فيافيها الفناء، وفي اتساعها الابتلاع، وفي تجاوزها الوجود، وكانت الناقة أداة التجاوز، وكانت مواجهتها سعياً إلى تطهير النّفس واستبدال الإحساس بالذات والبحث عنها بمشاعر الإحساس بالهزيمة والضعف، فاتحاً– في اقتحامها –عالم أسرارها الواسع.

النّاقة في الصحّراء ذات تجوب عالماً جليلاً، مرعباً، تنأى الحياة باستقرارها عنه، هذا ما جاء في تصوير بشر(١):

وخَــرْقٍ تَعْــزِفُ الجِنَّــانُ فيــهِ   فَيافِيــهِ يَطــير بِهــا السَّــهامُ
ذَعَــرْتُ ظِبــاءَهُ متغــوِّراتٍ   إذا ادَّرَعَــتْ لوامِعَهــا الإكــامُ
بِذِعْلِبَــةٍ، بَرَاهــا الــنَّصُّ، حــتَّى   بَلَغْــتُ نُضَــارَها، وفَــنَِي السَّــنامُ
كَــأَخنَسَ ناشِــطٍ باتَــتْ عليــهِ   بِحَرْبَــةَ لَيْلَــةٌ فيهــا جَهــامُ

يتعمق الإقفار الزماني والمكاني الذي تتسم به المتاهة في قوله: /خرق تعزف الجنان فيه/؛ فهي ذاتٌ قاسية ترمز إلى الدّهر المضِلّ الذي لا يَثني ضلاله إلا ناقة قوية متينة صلبة، أهزلها الترحال وفتَّ من عضدها، فباتت قادرة على مواجهة سهام الفيافي، وهجير الصحارى، وصدى الجن، وسحابات السراب، ناقة قادرة على السير

(١) **ديوانه**، ٢٠٣–٢٠٥، الخرق: الفلاة الواسعة تنخرق فيها الرياح، تعزف: تصوّت، الجنان: الجن، السّهام :شيء أبيض يسقط من السماء إذا حميت الشمس، وانتصف النهار، وتأتي بمعنى: تهب بها رياح، اللوامع : ما يلمع من السراب، الإكام: الجبال الصغار، أي رب مفازة بهذه الصفة قطعتها، بركوبها، وأفزعت وحوشها، لبعد عهدها بالإنس، ذعلبة: ناقة سريعة، النص: شدة السير، النضار: العظم برز لشدة الهزال، الأخنس: الثور الوحشي، الناشط: الذي خرج من بلد إلى بلد آخر، حربة: موضع، الجهام: السَّحاب.

والوصول، والتخطي والتجاوز، حتى بلغ الأمر مبلغ تحولها إلى ثور وحشي أكثر قدرة ومقاومة للصراعات.

تتكثف الدلالة في هذه الأفعال، /تعزف، يطير، .../ لتؤكد معاناة الذات الشاعرة، والخطر المحْدِق بها في صورة الثور الباحث عن وجوده مدفوعاً إليه بالضرورة، فالذات تطمح به إلى تجاوز الواقع.

وَعَت الذات الشاعرة نفسها في وعيها الآخر، فسعت إلى التجاوز، والردّ على ثبات الصّحراء، وعنادها باجتياح هولها بإرادة حرّة، سلاحها الماضي الثور الوحشي الذي يحضر بوصفه متحوّلاً من متحولات الناقة غير القادرة كفاية على خوض ميادين الصراع وحدِّ حدَّته؛ لذا يبقى الأمر متروكاً لعنصر الذكورة الذي يجسده الثور، المشبه به، الناشط الذي يخوض صراعاً وجوديًّا عدَّته الخوف والقلق والتوجس في ليلة غطاها السحاب (جهام) الأسود، وتعاونت فيها الطبيعة مع الدهر في عملية الصراع بين طرفين غير متوازنين؛ أولهما :الليل، رمز الظلمة الوجودية المعيشة، وثانيهما: الثور، القناع الكنائي للشاعر، والمعادل الموضوعي له، فهو لم يستسلم؛ إذ غدا الفعل سلاحا، وعنصراً فاعلاً في مواجهة عبثية الحياة، ودخل سعي الثور–الشاعر ومحاولاته مرحلة فعلية للخروج مما يراه سلباً في واقعه إلى ما يراه إيجاباً.

الآخر، هو الصحراء، الكثافة الزمانية المكانية التي اجتازتها الذات الشاعرة على ذات أخرى هي الناقة –جسر العبور–، الذات المعادل الفنِّي للذات الشاعرة.

إذاً تسعى الذات الشاعرة في مغامراتها الجريئة إلى الاختراق والنفوذ إلى أعماق متاهات المكان، تحدوها الرغبة في السَّير في مكان خال من ممكنات الحياة.

كان تجاوز الذات الشاعرة حواجز الزمان، واضحا في تخطيها الآكام، ومعالم البعد والفراق والفقد، انتماءً إلى عالم آخر يغيب فيه الهمُّ وفعل الدهر السالب كل جميل، كان ولوجاً إلى عالم الوجود، بعد رحيل المرأة– سلمى– النور الذي خبا وهجه

من حياة الشاعر،، فهي رمز الخصب، ومبعث السلام في قول الشاعر[1]:

وما تذَكُّرُ من سلمى وقد شَحَطَتْ ... في رَسـمِ دارٍ ونـؤْيٍ غـيرِ معتَـرَفِ

كـأنَّ سْلمى غَداةَ البينِ إذ رحلتْ ... لم تَشْـتُ جاذلـةً فيهـا ولم تَصِـفِ

فَسـلِّ همَّـكَ عـن سـلمى بِناجِيـةِ ... خَطَّارةٍ تَغْتلي في السَّبْسَبِ القَذَفِ

تتأسس هذه الأبيات على جدلية صراع يقودها نسقان متضادان، نسق الفناء الذي تجسده الأطلال الشاهدة على ماضٍ لفّ بين أطوائه الجمال والسلام، وحاضر فانٍ، اعتراه الخواء، والاستلاب والقفر ونسق الحياة والقوة الذي تقوده ناقة قوية، تشكل جسر عبور وتخطِّياً لواقع مدمَّر. تتحرك الناقة مشكِّلةً قناعاً للذات الشاعرة التي تواري خلفها ضعفاً، وهي تتخطى الصّحراء، رمز الشَّر الدهريّ، مشكلةً جسراً تعبر عليه من عالم الوحشة والضعف إلى عالم القوة؛ فهي، /ناجِيةٍ، خَطَّارةٍ تَغْتلي في السَّبْسَبِ القَذف/، تتصف بصفات القوة والصلابة، والسرعة، والنشاط وخفة القوائم في أرض قفرة بعيدة، إنها صفات تؤهلها لتخطي الهمِّ وتجاوز الغربة النفسية والمكانية؛ فتبدو معالم الإحساس بالذات واضحةً في صور التحدّي، والسعي إلى تذليل العقبات.

ونظرة أكثر عمقاً، تمكننا من الكشف عن مكنونات الذات الشاعرة وهواجسها، في هذه اللوحة التي تكتنز فيها ملامح القوة والصلابة، أملاً في الثبات والبقاء، وهنا تتجلى أهمية الناقة؛ فهي وسيلة تجاوز وتخطٍّ، /فَسلِّ همَّكَ عن سلمى بِناجِيةِ../؛ ومسلاة الذات الشاعرة.

---

(١) **ديوانه** ١٥٧-١٥٩، شحطت: بعدت، النؤي: حفرة حول الخيمة يدفع عنها مياه السيل ويبعده، غير معترف: غير معروف، لم تشت: لم تمض فصل الشتاء، جاذلة: فرحة مسرورة، لم تصف: تمضي فصل الصيف، الناجية: الناقة السريعة، الخطارة: تخطر بذنبها يميناً وشمالاً من شدة النشاط، السبسب: الأرض القفر البعيدة، القذف: بفتحتين أو بضمَّتين: البعيدة.

ج - الذات المثال:

ارتبط فعل الذات الشاعرة بمفهوم القيمة الفُضلى؛ بحثاً عن الخلود في ذاكرة الجماعة، "وعندما يصنع الشاعر هذه القيمة فإنه يحاول جاهداً أن يجعلها ذات وظيفة إحلالية استبدالية لثبات النسق الاجتماعي وجموده، فالفعل يضحي حياة للذكر من جهة وتخليداً للإنسان بعد موته من جهة ثانية؛ لذا يغدو فعل الكرم عنصراً فاعلاً في مواجهة الفناء وقهر الزمن"(١). تقف الذات الشاعرة –في سعيها إلى المثالية – بإزاء الآخر موقف المتعالي من جهة، وموقف المنتمي إليه من جهة أخرى، ملتمسة في الوقت نفسه أهمية وجودها الفردي في عالم استلبت فيه ذاتها، فانتفضت في وجه العالم، مدركة أهمية الفروسية بوصفها قوةً نفسيةً، ففي قصيدة يمدح فيها بشرٌ عمرَو بنَ أمّ إياس من ملوك كندة يقول(٢):

فَـإِلَى ابْـنِ أُمّ إِياسَ عَمْـرٍو أَرْقَلَـتْ ... رَتَـكَ النَّعَامَـةِ فِي الجَـدِيبِ السَّبْسَـبِ

بَحْـرٍ يَفِـيضُ لِمَـنْ أَنَاخَ بِبَابِـهِ ... مِـنْ سَائِلٍ، وَثِمَـالِ كُـلِّ مُعَصَّبِ

وَلأَنْـتَ أَحْيَـا مِـنْ فَتَـاةٍ غَالَهَـا ... حَـذَر وَأَشْـجَعُ مِـنْ هَمُـوسٍ أَغْلَـبِ

الحَـافِظُ الحَـيَّ الجَمِيـعَ إذا شَـتَوْا ... وَالوَاهِـبُ القَيْنَـاتِ شِـبه الرَّبْـرَبِ

وَالمَـانِحُ المِئَـةَ الهِجَـانَ بِأَسْـرِها ... تُزْجَـى مَطَافِلُهَـا كَجَنَّـةِ يَثْـرِبِ

---

(١) عليمات، د. يوسف، **جماليات التحليل الثقافي**، ٥٨.

(٢) **ديوانه**، ٣٨-٣٩، أرقلت: أسرعت في سيرها، الرتك: سير سريع مع تقارب الخطا، الجديب: القفر، السبسب: الأرض القفر البعيدة، بحر: جواد كالبحر، الثمال: الملجأ في الشدة والمطعم في الحاجة، المعصّب: الفقير يشتد عليه الجوع فيعصب بطنه، غالها الحذر: أتاها الضيق من حيث لم تدر، الهموس :من أسماء الأسد يهمس في الظلمة، أي يمشي مشياً خفياً فلا يسمع صوت وطئه، الأغلب :الأسد القصير الرقبة، الجميع: المجتمع، شتوا :حل بهم الشتاء، الربرب: القطيع من الظباء أو الحمر الوحشية، الهجان من الإبل : البيض الكرام العناق، تزجي: تساق، المطافل: جمع مطفل، وهي الناقة معها ولدها، وهذا المعنى اللغوي للمفردات؛ أما المعنى السياقي فيعني الكرم، فالممدوح يكفي حاجة الناس زمن اشتداد البرد، ويهب الجواري الجميلات بأعداد كبيرة.

يحضر نسق الوجود بقوة مناهضاً نسق العدم، فحركة الذَّات الشَّاعرة النَّشِطة، والحاضرة السَّاعية إلى إثبات وجودها، تتساوق هي وحركية الآخر الذي يشكل امتداداً للذَّات الشَّاعرة، أو بديلاً كنائياً عنها، فالآخر /ابن أم إياس/ ذات تبطل في حركتها مفعول السكون والاستكانة سعياً إلى الإحساس بالذات.

تسيطر على النص أجواء الحركة والفعل والانتشار الشامل للآخر محقِّقاً – بفنية النص – تنقلات خاطفة تتيح له الحضور في أي ظرف يكون فيه، فهو /بَحْرٌ يَفِيضُ لِكل سَائِلٍ/. قد تلتقي صفات البحر فياض العطاء، والمانح صفات الشجاع القوي في الكشف عن فكرة السمو والعلو وبلوغ أعلى درجات المثالية التي تطمح إليها الذات الشاعرة وتجسدها في الآخر – الواهب الحافظ، القائد، المالك جيشاً لا يحصى عدده...؛ إنها صور حافلة بالوجود الذي يسطّره، وصولاً إلى التفرد والمثالية.

لقد ولّد شّعور الذات الشاعرة بمأساة المصير الإنساني، القائم على التلاشي والفناء رغبة في الرد على هذا المصير بمبدأ الفروسية بمختلف ضروبها، وعلى رأسها الكرم والشهامة، والقوة النفسية والجسدية، والعطاء، فليس عبثا حضور اسم الفاعل بقوة في تصويره قيم الفروسية (الحافظ، المانح، الواهب) ومفردات العطاء اللامحدود ك (بحر يفيض، الحافظ الحي الجميع) وغيرها من النصوص الشعرية الواردة في ديوانه، التي تبرز اغتنام الذات الشاعرة فرص الخلود والوجود بالذكر من خلال القوة النفسية والمادية.

تشكل الأبيات جسر عبور إلى ضفة الإحساس بالوجود هرباً من عالم الإحساس بالفناء؛ إذ تعتمد لغة الأبيات فكرة الذات الشاعرة الحاضرة في صورة الآخر، الممدوح، الذي يشكل في جانب من جوانبه المادح، وذلك في سعيه إلى التعويض عن النقص الذي يعانيه، أو يُفترَض أنه يعانيه، وهو نقص بالعطاء، بالقوة، بالشجاعة .نقص أراد المادح استكماله في صورة الممدوح؛ لذا يمكن أن يكون الممدوح –هنا– امتداداً للمادح، امتداداً فنيّاً، أو معادلاً نفسياً وموضوعياً للمادح، أو للذات الشاعرة. الذات تبحث عن وجودها ردّاً على اليباب الذي مارسه الزمن

عليها؛ فإصرارها على العطاء من جهة وتصوير شجاعتها من جهة أخرى محاولة لإثبات وجودها، عبر مثاليتها. تضمر الذات الشاعرة توقها إلى تأكيد حضورها بتميز الآخر ومثاليته، وصياغة نموذج إنساني خالد الذكر، ما يفصح عن ثقافة مميزة للذات الشاعرة في كيفية تعاملها مع موضوعات الحياة.

تصبو الذات الشاعرة إلى الوجود؛ فتقتحم باب مديح الآخر وصولاً إلى تعزيز حضورها بموازاة الآخر-الممدوح، متجاوزة عوامل الاستلاب، ساعيةً إلى الحرية، مكنيةً عن كرم الممدوح وعطائه بالبحر، /بحر يفيض لمن أناخ ببابه../، وعن مثاليته بأنه صانع الحياة والخصب والوجود، /أحيا من فتاة غالها حَذَرٌ../، وعن قوته بأنه الصنديد الذي لا يغلبه غالب/أشجع من هموس أغلب../، فهو /الحافظ، المانح، الواهب/ وهو القوي الذي يغلب بقوته فرساناً صناديد.

وفي نظرة أكثر بعداً نلتمس في نعت الخصوم فرساناً، أشداء، إعلاءً لشأن الذات الشاعرة من خلال الآخر، فأن يكون الخصم قوياً هذا يعني إعلاء شأن الآخر - الممدوح الذي ترى فيه الذات الشاعرة ذاتها.

يسعى الشاعر إلى أن يوحد بين ذاته والآخر في جعله الآخر امتداداً لذاته التي تعاظمت، حتى غدت رمزاً للفتوة والفروسية والبحث عن الحرية. ففي مثالية الآخر مثالية اعتدت بها الذات الشاعرة، التي لاحت لنا في الأبيات متوارية خلف صورة الآخر. فالذات الشاعرة لم تتنازل عن حقها في الحرية، بل ظلَّت تكافح وتكابد حتى تثبت وجودها ضمن اعتزاز كبير بنفسها دفعها إلى تمثّل المروءة، وإظهار الكرم قيمةً مركزيةً في النظام القبلي لا يمكن للحياة أن تقوم بدونه، ولهذا يجهد في تأكيدها، والتزامها أساساً مرجعيّاً للوجود.

لقد حرصت الذات الشاعرة على أن تكون مثالاً من خلال الآخر، فتمردت على واقعها في سبيل تحقيق حضور مملوء في حياتها، وبعد موتها، وفي سبيل تحرير ذاتها من أسر الواقع.

خاتمة:

تشكَّلت بنية النص الشعري عند بشر بن أبي خازم من ذات غائبة، وذات حاضرة، من ذات فانية، وذات متخطية أسباب الفناء، من ذات راحلة، وذات تواجه الرحيل برحيل آخر بحثاً عن ممكنات الحياة، وقد تكررت صور الذات وتنوعت بتنويعات مختلفة، وإيقاعات متلونة في البحث وفق حال الذات الشاعرة النفسية.

وقد وصل البحث إلى أن علاقة الذات بالآخر لم تكن علاقة تنامٍ وتفاعل فحسب، بل علاقة تحد ونفور وتمايز وتبادل.

وبيَّن البحث أهمية الآخر للذات ومكانته. فقد تجلَّى الآخر في تجلّي الذات، و كلاهما حمل مكوّنات الآخر ووجهيه المتناقِضَين؛ وجه الهيمنة واستلاب الذات الشاعرة ممكنات وجودها، ووجه الحياة، وإحساس الوجود.

فوجود الآخر قارٌّ لوجود الذات الشاعرة؛ إذ كثيراً ما انضوت الذات الشاعرة في سيرورة البحث عن الوجود تحت راية الآخر الذي ظهر وجودها في غيابه ناقصاً. فرحيل الآخر أزَّم الذات، وحمَّلها دلالات نفسيّة، ورؤيوية عميقة عكست صور الماضي بما فيه من حياة ووجود، والحاضر بما يحمل من معاني الهدم والاندثار والخراب. وكان سبيل الذات الشاعرة لمواجهة هذا الاستلاب استحضار الذكريات علَّها تعيد إنتاج الزمن وتوازن الحاضر.

ومن هنا؛ فإن تجربة العجز التي خاضتها الذات الشاعرة تتفهم قضايا الحياة من منطق القوة والقدرة والحركة، وتستدعي التنبه على أن فقدان الشباب هو فقدان الآخر، فقدان لا يقل أهمية عن الموت؛ إذ إن حياة الذات الشاعرة التي تقوم على الفعل تواجه مشاق الحياة وتحدياتها وصعابها من خلاله، وبهذا يغدو الشباب ضمانة الحياة، وفي غيابه يصارع الحياة.

وأظهر البحث أن ما باطنته الذات الشاعرة -بمختلف تجلياتها – عكس ما أظهرت، فالذات الفاقدة أضمرت – في بعض الأحيان – سعياً إلى خلق إمكانات

إبداعيَّة تتحدَّى بها القهر المكاني لها، مصوِّرةً الإصرار على الثبات أمام عوامل الاستلاب؛ فغدا طموحها التغلبَ على استلاب المكان، وإقامة علاقة تصالحية معه.

ففي المكان سعت الذات الشاعرة إلى تحقيق مطامحها في تفوقها على الآلام، متجاوزة رؤيا سوداء؛ وصولاً إلى قوة مرتجاة.

حين تنعدم سبل المواءمة بين الذات الشاعرة وواقعها المعيش فيه، ويتكثف الإحساس بالحيف والأذى، تلجأ الذات الشاعرة إلى تأسيس انتماء جديد بالمثالية؛ منتهجة القوة والفروسية والكرم نهج حياة، ووسيلة بحث عن معنى الوجود المتمثل في حرية الذات واختيارها.

لم يكن موقف الذات الشاعرة من العالم سلبياً ؛إذ اعتمدتِ الذّاتُ المواجهةَ بالفعل وبالتخطي، لا بالاستسلام أو الهدم. وكانت الناقة –في بعض المشاهد – ومتحولاتها (الثور الوحشي) معادلاً موضوعيّاً ونفسيّاً للذات الشاعرة، ومسقطاً لآلامها وأحلامها، فهي سبيل الذات الشاعرة – الفني – لبلوغها المرتأى الكامن في الوجود الذاتي، بوصفها رفيقةَ دربٍ، ومسلاةَ همٍّ .

المصادر والمراجع

– إبراهيم، د. زكريا، ـ مشكلة الحرية، الطبعة الثالثة، دار مصر للطباعة، ١٩٧٢م .

– الأسدي، بشر بن أبي خازم، ديوانه، الطبعة الثانية، تحقيق: د.عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٢.

الجرجاني، علي بن محمد علي، التعريفات، تحقيق وتقديم: إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥ .

–حسن الزيات وآخرون، المعجم الوسيط : مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، طباعة دار المعارف بمصر، ١٩٧٣م .

– الحميري، عبد الواسع، الذات الشاعرة، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٩.

– رزق، أسعد، موسوعة علم النفس، الطبعة الأولى، إعداد ومراجعة: عبد الله عبد الدايم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

– السليماني، أحمد ياسين، التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الزمان، دمشق، سورية، ٢٠٠٩.

ـ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المخصّص، تحقيق: خليل إبرهم جفّال، الطبعة الأولى، دار الحوار للتراث العربي، بيروت، ١٩٩٦.

– شكشك، أنس، أسرار الشخصية وبناء الذات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربيّة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، مصر، ١٩٨٣ .

– عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.

- عليمات، يوسف، جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٤ .

-فرويد، سيجمند، الأنا والهو، تحقيق: مُحَمَّد عثمان نجاتي، دار الشروق بيروت، لبنان، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.

- فيدوح، عبد القادر، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق:١٩٩٢.

- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، تنسيق وتعليق: علي شيري، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان:١٩٩٢م.

- النويهي، مُحَمَّد، الشعر الجاهلي "منهج في دراسته وتقويمه"، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة .

- اليوسف، يوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، الطبعة الثانية، دار الحقائق، الجزائر:١٩٨٠.

الدوريات والمجلات :

- عازار، عبد الله، الآخر حسب سارتر وظاهرية ميرلوبونتي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٨٦-٨٧)، ١٩٩١.

التراث العربي
العدد (١٥٥)/ خريف /٢٠١٩

الاتِّجاهاتِ السِّياسيَّة في صدر الإسلامِ وأثرُها في وضْعِ الحديثِ

د. بديع السيد اللحام *

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فمِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ الإنسانَ فُطِرَ على حُبِّ التَّملُّكِ، مما يَدفَعُه في كثيرٍ منَ الأحيانِ إلى ركوبِ الأَهوالِ للوصولِ إلى ما يريد من مالٍ أو سلطةٍ، وهذا أمرٌ واقعٌ ومُشاهدٌ عبرَ التاريخِ، جاء في القرآنِ الكريمِ على لسانِ الشَّيْطانِ موسْوِساً للإنْسانِ: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ قالَ يا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الخُلْدِ وَمُلْكٍ لا يَبْلَى﴾ [طه: ١٢٠].

وهَذا يؤدّي إلى وجودِ الخِلافاتِ ووقوعِ المنازعاتِ، ومنها التَّنازُعُ على الحُكْمِ، الذي كانَ سَبباً للفتنِ وسَفْكِ الدِّماءِ على مَرِّ التَّاريخِ.

وأيّاً كان نوعُ الخلافِ وسببُه، فلا بدَّ أَنْ يَظْهَرَ تأَثُّره وتأْثيرُه بالنُّصوصِ المنْسوبَةِ للنَّبيِّ ﷺ، وقدْ حاولْتُ في هَذا البَحثِ أَنْ أُشيرَ إلى أَثَرِ الاتجاهاتِ السّياسيّةِ التي ظَهَرَتْ في صَدْرِ الإسلامِ بعدَ انتقالِ النَّبيِّ ﷺ إلى الرفيق الأعلى في وَضْعِ الحَديثِ.

---

*

وتَظْهرُ أَهميةُ البحثِ في بيانِ الأَثَرِ الذي خلَّفتْه التَّعدديَةُ السّياسيّةُ في نسْبَةِ بعضِ الأَحاديثِ للنَّبيّ ﷺ على أنَّها مِنْ حَديثِه، مُحاولينَ استِغْلالَها لنُصْرَةِ آرائِهم ومَقولاتِهم وما ذَهَبوا إليهِ من مَذاهِبَ في مَسأَلَةِ الإمامةِ والخِلافةِ، وذلكَ لِما للحديثِ النبويّ مِنْ مَكانَةٍ لَدى المسلمينَ، كونه المصدَرَ الثَّاني منْ مصادرِ الشَّريعةِ الإسْلاميّةِ بعدَ القُرآنِ الكَريمِ، فقد قامَ بعضُ المتعصّبينَ مِنْ أَتباعِ الفِرَقِ والمذاهبِ المختَلفَةِ باختلاقِ الأَكاذيبِ وافتِراءِ الأَعاجيبِ، تَبعاً لما يُمْليهِ على أَحَدِهِمْ اتّجاهه السّياسيُّ.

ولَمَّا كانَ من المفْتَرضِ أنْ يكونَ العملُ بالحديثِ النبويّ يُفْضي إلى استِقْرارِ المجتَمعِ وتَوفيرِ الأَمنِ والأَمانِ فيه، وبثّ روحِ المحبَّةِ والأُلْفَةِ والتَّسامُحِ والأَثَرَةِ بين أَفرادِهِ، ليُصبِحَ مُجتَمَعاً مُتَماسِكاً، كان لا بدَّ منَ الوقوفِ عندَ هذهِ الظَّاهِرَةِ وتبرئةِ ساحةِ الحديثِ من تلكَ النُّصوصِ التي تتَّسِمُ بالتَّعصُّبِ المقِيْتِ للمذهَبِ، أو للفرقة، أو للطَّائفةِ.

لذا فإنّني سأُحاولُ في هذا البَحْثِ أَنْ أُسلِّطَ الضَّوءَ على الجُذورِ التَّاريخيَّةِ للاتّجاهاتِ السّياسيةِ التي حدَثَتْ في صَدرِ الإسْلامِ، وأَكشِفَ القناعِ عنْ السَّببِ الذي دفَعَ أَصْحابَ الأَهْواءِ السِّياسيةِ للكَذبِ على رَسولِ الله ﷺ، راجياً أَنْ يكونَ هَذا البحث نواةً يَستَفيدُ منها الباحثون في رَسْمِ تَصوُّرٍ مُتكاملٍ لبيانِ مَدى أَثَرِ الخلافِ السّياسيّ في وضْعِ الحديثِ.

وقدْ اقتَضَتْ طبيعةُ البَحثِ أَنْ يُقسّمَ بعدَ المقدّمةِ إلى تَمْهيدٍ ومَبَحثَينِ وخاتمة.

تناولتُ في التَّمْهيدِ تَعريفَ (السّياسَة) لغةً واصْطِلاحاً، و(السّياسَة) في مَصادرِ الحديثِ النَّبويّ الشَّريْفِ.

وفي المبحثِ الأوَّلِ تكلَّمْتُ على بِدايَةِ ظُهورِ الخِلافِ السّياسيّ في صَدْرِ الإسْلامِ واتّجهاتِه الرَّئيسةِ.

وأَفردْتُ المبْحثَ الثاني لأَثرِ الاتّجاهِ السّياسيّ في وَضْعِ الحديثِ، من خِلالِ سَرْدِ نَماذِجَ منَ الأَحاديثِ الموْضوعةِ ذاتِ البُعْدِ السّياسيّ.

وتضمَّنتِ الخاتمَةُ نتائجَ البحثِ

التمهيد

تعريف السّياسَة لغة واصطلاحاً
والسّياسَة في المصادرِ الحديثيةِ

أ – السّياسَة لغةً:

للسِّياسةِ في اللُّغةِ مَعانٍ عدّة منها: الرئاسة، والحكم، والقيادة، والقيام على الشَّيءِ ورعايته، والتدبير، والمعاملة، والتأثير، ...

قال ابنُ مَنظورٍ في (لِسانِه) [1]: «ساسَ الأَمْرَ سياسةً: قامَ به، وسوّسه القومُ: جَعَلوهُ يَسوسُهم، ويُقال: سُوِّسَ فُلانٌ أَمْرَ بَني فُلانٍ، أي: كلّفَ سياسَتَهُم، وسُوِّس الرَّجلُ أُمورَ النَّاسِ ... إذا مُلِّكَ أَمْرَهُم».

والسِّياسَة: القيامُ على الشَّيءِ والتَّعهُّد لَهُ بِما يُصْلِحُه، والسّياسَةُ فِعْلُ السَّائسِ، يُقالُ: هوَ يَسوسُ الدَّوابّ إذا قامَ عليها وراضَها، والوالي يَسوسُ رَعيّتَه، سوَّس له أَمْراً أي: رَوّضَه وذلّله[2].

«ساسَ النَّاسَ: توَلّى رياستَهم وقيادَتهم، وساسَ الدَّوابَّ: رَوّضها وأَدّبَها، وساسَ الأُمورَ: دبَّرَها وقامَ بإصلاحِها»[3].

وعرَّفها الكَفَويُّ بقولِه: «هي استِصلاحُ الخَلْقِ بإرْشادِهم إلى الطَّريقِ المُنْجي في العاجِلِ والآجِلِ، وهي منَ الأَنبياءِ على الخاصّةِ والعامّةِ في ظاهرِهم وباطنِهم، ومنَ السَّلاطينِ والملوكِ على كلٍّ منهم في ظاهرِهم لا غير، ومنَ العُلماءِ ورثةِ الأَنبياءِ على الخاصّةِ في باطنِهم لا غير»[4].

---

(١) لسان العرب: ٦/٤٢٩–٤٣٠، مادّة: (سوس).

(٢) ينظر لسان العرب: ٦/٤٢٩–٤٣٠، مادّة: (سوس) ومطالع الأنوار على صحاح الآثار (٥/ ٥٥١).

(٣) المعجم الوسيط: ٢/٤٦٢، مادّة: (ساس).

(٤) الكلّيّات: ص ٥١٠.

ب – السّياسَةُ اصطِلاحاً:

تَعدَّدتْ الأَقوالُ في تَحديدِ مَفْهومِ السّياسَة، فعُرِّفتْ بتعريفاتٍ كثيرةٍ، وقد اخترتُ مِنْ هذِه التَّعريفاتِ ما يُناسِبُ مَفهومَ السّياسَةِ عنْدَ المسلِمينَ في صَدْرِ الإسْلامِ، فالسّياسَة هيَ «فنُّ ممارَسَةِ القيادَةِ والحُكْمِ، وعلمُ السّلْطةِ أو الدَّوْلةِ، وأَوْجهُ العَلاقةِ بينَ الحاكِمِ والمحكومِ»(١).

و«علمُ الدَّوْلةِ، يَشتَمِلُ على نظامِ الدَّوْلةِ وقانونها الأَساسيّ ونظامِ الحكْمِ فيها»(٢).

نُلاحِظُ مما تقدَّم أنَّ مفهومَ السّياسَةِ في اللُّغةِ ومَفْهومها في الاصطِلاحِ مُتقارِبٌ، فهو القيامُ على الشيءِ بما يُصْلِحُه، ولا يَصْلُحُ أَمرٌ منْ غيرِ عِلْمٍ يقومُ بهِ، وهو ما نصَّ عليه التَّعريفُ الاصطلاحيّ من أنَّ السّياسَة عِلْمٌ، وأما كون «السّياسَة فنّ» فذلِكَ مُرتبِطٌ بالصَّلاحِ(٣).

جـ – السّياسَةُ في مَصادرِ الحَديثِ النَّبويِّ الشَّرْيفِ:

لم تَرِدْ لَفظةُ (سياسَة) بأيِّ معنىً مِنَ المعاني في كتابِ اللهِ الكريمِ، على حين تكرَّرت هذهِ اللَّفْظةُ ومُشتَّقاتها في المصادِرِ الحديثيةِ، وأَهمها ما وردَ في الحديثِ المرفوعِ(٤) عنِ النَّبيِّ ﷺ أَنَّهُ قالَ: «كانَتْ بَنو إِسْرائيلَ **تَسوسُهُمُ** الأَنْبياءُ، كُلَّما هَلَكَ نَبيٌّ خَلَفَهُ نَبيٌّ، وَإِنَّهُ لاَ نَبيَّ بَعْدي، وَسَيَكونُ خُلَفاءُ فَيَكْثُرونَ» قالوا: فَما تَأْمُرُنا؟ قالَ: «فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ فالأَوَّلِ، أَعْطوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللهَ سائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعاهُمْ»(٥).

(١) موسوعة السّياسَة: ٣/٢٦٢-٢٦٣.

(٢) ينظر القاموس السياسيّ: ص ٦٦١.

(٣) ينظر شرعيّة الاختلاف بين المسلمين، عمران سميح النزّال، ص ٦٧-٦٨.

(٤) الحديث المرفوع: هو ما أضيف على النّبيّ ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً. ينظر الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح (١١٥).

(٥) أخرَجهُ البخاريّ: في كتاب الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل (٣٢٦٨) ومسلم: في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأوّل فالأوّل (١٨٤٢).

هَذا وَقدْ تصدَّى شُرَّاحُ الحديثِ النَّبويّ لِبيانِ مَعْناها، فقالَ النَّوويُّ: «**تَسوسُهم**: أَي يَتولَّونَ أُمورَهم كما تَفْعَلُ الأُمَراءُ والولاةُ بالرَّعيَةِ»(١).

وقالَ أَبو العبَّاسِ القُرْطُبيُّ: «يَعْني بِهَذا الكَلامِ أَنَّ بَني إِسْرائيلَ كانوا إذا ظَهَرَ فيهم فَسادٌ أَو تَحْريفٌ في أَحْكامِ التَّوراةِ بَعْدَ موسى بَعَثَ اللهُ تعالى لَهُمْ نَبيّاً يُقيمُ لَهُمْ أَمْرَهُمْ وَيُصْلِحُ لَهُمْ حالَهُمْ، وَيُزيلُ ما غُيِّرَ وبُدِّلَ مِنَ التَّوْراةِ وأَحْكامِها»(٢).

كما ورَدَتْ كلمةُ السّياسَةِ في بعضِ الآثارِ الموْقوفَةِ على الصَّحابةِ، منها قولُ عليّ بنِ أَبي طالبٍ ﷺ مُخاطِباً أَهْلَ الكوفَةِ: «واللهِ لَتَجِدُنَّ في أَمْرِ اللهِ، ولَتُقاتِلُنَّ على طاعَةِ اللهِ، أَو **لَيَسوسَنَّكُمْ** أَقْوامٌ أَنْتُمْ أَقْرَبُ إلى الحَقّ مِنْهُمْ فلَيُعَذِّبُنَّكُمْ، ثُمَّ لَيُعَذِّبَنَّهُمُ اللهُ»(٣)، فقولُه ﷺ (**لَيَسوسَنَّكُمْ**): أي لَيقومونَ على شُؤونِكم، وقيادتِكم.

ومنه ما رويَ عَنِ المُسْتَظِلّ بْنِ حُصَيْنٍ، قالَ: خَطَبَنا عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ، فَقالَ: «قَدْ عَلِمْتُ وَرَبِّ الكَعْبَةِ مَتَى تَهْلِكُ العَرَبُ»، فَقامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ المسْلِمينَ فَقالَ: مَتَى يَهْلِكونَ يا أَميرَ المؤْمِنينَ؟ قالَ: «حينَ **يَسوسُ أَمَرَهُمْ** مَنْ لَمْ يُعالِجْ أَمْرَ الجاهِلِيَّةِ، وَلَمْ يَصْحَبِ الرَّسولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»(٤).

وكذلكَ نجدُ استخدامَ لفظةِ (السّياسَة) في كلامِ التّابعينَ، مِنْ ذلِكَ ما رَواهُ ابنُ عبدِ البَرِّ(٥) عنِ المُغيْرَةِ بنِ عبدِ الرَّحْمنِ بنِ الحارِثِ قالَ: «العِلْمُ لواحِدٍ مِنْ ثَلاثَةٍ؛ لذي

(١) شرح صحيح مسلم: ٤/١٩٤٣-١٩٤٤. وانظر النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٤٢١) والكاشف عن حقائق السنن للطيبي (٨/ ٢٥٦٤).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤/ ٤٧).

وقال ابنُ حجرٍ: "تَسوسُهم: أَي أَنَّهم كانوا إذا ظهرَ فيهم فسادٌ بعثَ اللهُ لهم نبيّاً يُقيمُ أَمْرهُم، ويُزيلُ ما غيّروا مِنْ أَحْكامِ التَّوراةِ" فتح الباري شرح صحيح البخاريّ: ٦/٦١٥.

(٣) مسند ابن الجعد: حديث (١٨٣٠).

(٤) أَخرَجهُ ابنُ أَبي شَيْبَة في المصنَّف في الفَضائلِ، باب في فضلِ العربِ (٦/ ٤١٠) وصحَّحه الحاكمُ في المستَدركِ على الصَّحيحينِ (٤/ ٤٧٥)، ووافقه الذهبيُّ.

(٥) في جامعِ بيانِ العلمِ وفَضْلِه، باب ذمّ العالمِ على مُداخَلةِ السُّلطانِ الظالمِ، (١١١٩).

لذي حَسَبٍ يَزِينُهُ بِهِ، أَو لذي دينٍ **يَسوسُ** بِهِ دينَهُ، أَوْ لِمَنْ يَخْتَلِطُ بِالسُّلْطانِ وَيَدْخُلُ إِلَيْهِ يُتْحِفُهُ بِعَمَلِهِ وَيَنْفَعُهُ بِهِ» قالَ الزُّبَيْرُ بنُ بكّارٍ: «وَلا أَعْلَمُ أَحَداً جَمَعَ هَذِهِ الخِلالَ إِلا عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ، وَعُمَرَ بْنَ عَبْدِ العَزيزِ فَكِلاهُما جَمَعَ الحَسَبَ والدّينَ وَمُخالَطَةَ السُّلْطانِ».

ويظهرُ مما تقدَّم أَنَّ الصَّحابةَ والتَّابعينَ استَخدموا كلمَةَ (السّياسَةِ) بشأْنٍ يرتَبِطُ بالحُكْم مِنْ جهةِ الحثِّ على رِعايَةِ مصالِحِ الرَّعيةِ وحُسْنِ تَدبيرِ أُمورِها بما يعودُ بالنَّفعِ العامِّ على الأمَّةِ والمجتمعِ، كما نجدُهم في الوقتِ ذاته يحذَرونَ مِنْ أَنْ يَؤولَ الأمْرُ إلى مَنْ لا يحسِنُ السّياسَةَ بهذا المعنى فيكونَ ذلِكَ وبالاً على الأمَّةِ والمجتمَعِ.

المبحث الأول

نشْأَةُ الاختِلافاتِ السِّياسيةِ في صَدْرِ الإِسْلامِ

لعلَّ أُوْلى بذورِ الخِلافِ في قَضيَةِ الحكْمِ ومَنْ يسوسُ أمْرَ الأمَّةِ يرجِعُ إلى خِلافِ الصَّحابةِ ﷺ فيمن يخلُفُ النَّبيَّ ﷺ بعد انتِقالِهِ إلى الرَّفيقِ الأَعْلى، فعَنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعودٍ ﷺ قالَ: «لَمَّا قُبِضَ رَسولُ اللهِ صلى الله عليهِ وَسلمَ قالَتِ الأَنْصارُ: مِنَّا أَميرٌ وَمِنْكُمْ أَميرٌ، فَأَتاهُمْ عُمَرُ فَقالَ: يا مَعْشَرَ الأَنْصارِ أَلَسْتُمْ تَعْلَمونَ أَنَّ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ أَبا بَكْرٍ أَنْ يَؤُمَّ بِالنَّاسِ، فَأَيُّكُمْ تَطيبُ نَفْسُهُ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَبا بَكْرٍ؟ قالوا: نَعوذُ بِاللهِ أَنْ نَتَقَدَّمَ أَبا بَكْرٍ»(١).

والقائلُ مِنَ الأَنْصارِ: «مِنَّا أَميرٌ وَمِنْكُمْ أَميرٌ» صاحِبُ الرَّأي الحُبابُ بنُ المُنْذِرِ(٢)، وقد قالَ لهُ أَبو بَكْرٍ: «لا، وَلَكِنَّا الأُمَراءُ وَأَنْتُمْ الوُزَراءُ»(١).

---

(١) أَخرَجهُ النَّسائيُّ، في كتابِ الإمامَة، باب إِمامةِ أَهلِ العِلْمِ والفَضلِ (٧٧٧).

(٢) كان من شجعان الصحابة، وكان يقال له: (ذو الرأي) أَخذَ النَّبيُّ ﷺ برأْيِهِ يومَ بَدْرٍ، وكانت له في الجاهلية آراء مشهورة. ينظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١/ ٣١٦).

وهذا يَسوقُنا إلى تَحديدِ أَقْسامِ ما كانَ يُمَثِّله النَّبيُّ ﷺ في شخْصِه مِن اعتباراتٍ، فقدْ أوضَحَ العُلماءُ أنَّ ما أَتى به النَّبيُّ مِنْ أَحكامٍ يدورُ على ثلاثةِ أَقْسامٍ، هي: (أَحكامُ الإمامةِ، وأَحكامُ القَضاءِ، وأَحْكامُ التَّبْليغِ)(٢).

ويُقْصَدُ بـ(**أَحْكام الإمامةِ**) الأَحكام التي أُنيطتْ بأَسبابٍ ومَصالحَ لا يجوزُ أنْ يُقدِّرها وينظرَ فيها إلا الرَّئيس الأَعْلى للبلادِ.

ومِنْ أَحكامِ الإمامَةِ: إعلانُ الحربِ والسلمِ، وإبرامُ المعاهداتِ، وقِتالُ البُغاةِ، وتَنْفيذُ الحدودِ، ... وأَمْثالها، وهي أُمورٌ لا يجوزُ أنْ يُبرِمَ الحُكْمَ فيها ويتولَّى تَنْفيذها إلا مَنْ كانتْ إليهِ عُهْدَةُ السّياسَةِ العامةِ للبلادِ، وذلكَ نَظراً لخطورَتِها واتِّساعِ نِطاقِ آثارِها مِنْ خَيرٍ أوشرٍّ.

وأَمَّا (أَحكامُ القَضاءِ)، فهيَ تلكَ التي يتمُّ إبْرامُها بينَ المتخاصِمينَ حسب ما تَقتَضيه البيّناتُ والحِجاجُ. وإنما يُبْرِمُ هذه الأَحْكام مَنْ عُهِدَ إليهِ بالسُّلطةِ القضائية، وخوِّلَ إليه أَمْرُ النَّظرِ بين المُتخاصمينَ بناءً على ما يَرجحُ في مَوازينِ الحِجاجِ والبيّناتِ التي رَسَمها القانونُ، لإقامَةِ العدْلِ، وحمايةِ الحقوقِ.

وأَمَّا (أَحكامُ التَّبْليغِ)، فهي كلُّ ما أَمرَ اللهُ تعالى نبيَّه ﷺ بتَبليغِه للنَّاسِ عنْ طريقِ الرِّسالةِ التي هوَ الواسطةُ فيها بينَ اللهِ ﷻ وبينَ عِبادِه، منْ أَحكامِ الحَلالِ والحَرامِ، وأَنْواعِ الواجِباتِ، مما لا حاجَةَ فيه إلى حُكْمِ إمامٍ أو قضاءِ قاضٍ؛ كالصَّلاةِ والصَّومِ والحجِّ والزَّكاةِ والنَّواهي وَقَضايا الأَخْلاقِ...

وبِناءً على ما تَقدَّم نعلَم أَنَّ للنَّبيِّ ﷺ ثلاثة اعتباراتٍ شَخْصيَةٍ بينَ الناسِ؛ هو بموجبِ واحدٍ منها **حاكِمٌ أَعْلى**، وبموجبِ الثاني منها هوَ قاضٍ لِشؤونِ المسلِمينَ يفصِلُ في خُصوماتِهم، وبموجبِ الاعتبارِ الثالثِ مُبلِّغٌ عنِ اللهِ تعالى، وهوَ المنْطلَقُ والأَساسُ.

---

(١) أَخرَجهُ البُخاريُّ، في كتابِ أَصْحابِ النَّبيِّ ﷺ، بابُ قولِ النَّبيِّ ﷺ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذاً خَليلاً لاتَّخَذْتُ أَبا بَكرٍ» (٣٦٦٨).

(٢) ينظر تَفصيلُ ذلكَ في مباحِثِ الكِتابِ والسُّنةِ: (٤٤-٥١)

فاقتضَتْ الضَّرورةُ بسببِ ذلكَ أَنْ يتمَّ التَّنبيهُ إلى طبيعةِ الأَحكامِ التي كانَ النَّبيُّ ﷺ يُنفِّذها بوصفِه رئيسَ دولَةٍ، وفَصْلِها عنِ الأَحكامِ الأُخرى التي كانَ يُنفِّذُها بوصْفِهِ قاضياً بينَ الناسِ، إلى جانبِ الأَحْكامِ العامَّةِ الأُخرى التي يُبلِّغُها ويُعلِّمُها الناسَ وَحياً منْ عندِ اللهِ ﷻ، فإنَّ كيفيةَ اتّباعِه ﷺ تختَلِفُ حسبَ اختِلافِ هذهِ الأَحْكامِ.

وهذا يُسْلِمُنا إلى السُّؤالِ الآتي: ما هي وَظيفَةُ الحاكِمِ الأَعْلى الذي سيَخلُفُ النَّبيَّ ﷺ - تلْكَ التي برزَ أَوَّلُ خِلافٍ حَولها بعدَ وفاتِهِ عليه الصلاة والسلام - في الفِكْرِ السِّياسيِّ الإسْلاميِّ؟

وللجوابِ عنْ هذا السؤالِ أَقولُ: إنَّ وظيفةَ الحاكمِ الأَعلى - عندَ المنظِّرينَ للفكْرِ السِّياسيِّ مِنْ عُلماءِ المسلمينَ - هي: (رِعايَةُ شؤونِ الأُمَّةِ والحفاظُ على مَصالحها، وحِمايةُ بَيْضَتِها بدفْعِ الأَعْداءِ وقِتالِهم)، يقولُ قاضي القضاةِ بدرُ الدِّينِ بنُ جَماعَة: «وَيجبُ نصبُ إمامٍ بحراسَةِ الدِّينِ، وسياسَةِ أُمورِ المسلمينَ، وكَفِّ أَيدي المعْتَدينَ، وإنصافِ المظْلومينَ منَ الظَّالمينَ، وَيأْخُذُ الحُقوقَ منْ مَواقِعها، ويضعُها جَمْعاً وصَرْفاً في مواضِعِها، فَإنَّ بذلكَ صَلاحَ البِلادِ وَأمنَ العبادِ، وَقطعَ موادِ الفَسادِ، لأَنَّ الخَلْقَ لا تَصلُحُ أَحوالُهم إلا بسُلْطانٍ يقومُ بسياسَتِهم، ويتجرَّدُ لحِراسَتِهم»(١).

على أنَّ الخلافَ الذي نَشأَ في وقتٍ مبَكِّرٍ حولَ (مَنْ هوَ الأَجدرُ بهذا المنْصبِ) تَداخَلَ فيه البُعْدُ الدِّيني مع البُعدِ السِّياسيِّ، وقدْ تمثَّلَ ذلكَ بثلاثةِ اتِّجاهاتٍ رئيسيةٍ(٢) يَحْسُنُ بنا أن نُلقي الضَّوءَ عليها، وهي:

الاتِّجاهُ الأَوَّلُ (وهو الاتِّجاهُ الذي عليه أَهلُ السُّنَّةِ والجماعَةِ): وحاصلُه أنَّ مُهمَّة الرَّسولِ كمبلِّغٍ قد انتهَتْ، وعَليْه فإنَّ وَظيفةَ المتولِّي لشؤونِ الأُمَّةِ منْ بعْدِه تقتَصِرُ على المحافَظةِ على ما جاءَ بهِ منْ تشْريعٍ قامَ بتَبْليغِه أَوَّلاً، ومنْ ثمَّ سياسَة الأُمورِ وفْقَ مُقتضياتِ مصْلحةِ الأُمَّةِ، هذا منْ ناحيةٍ.

(١) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ص ٤٨.
(٢) قارن ما يأتي بما ذكره الشيخ محمّد الخضري في كتابه إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء: ١٤-١٦.

وأمَّا منَ الناحيَةِ الأُخْرى فإنَّ مَنْ سَيقومُ بهذِه المَهَمَّة يَتمُّ اختيارُه بمَشورَةِ أَهلِ الحَلِّ والعَقْدِ[1] ابْتداءً، ثم يُطْرَحُ على التَّصويتِ العام، أَو ما يُعْرَفُ بالبيعةِ العامَّةِ، وقد اشتَرَطوا أنْ يَكونَ لهُ عَصبيةٌ يمتَنِعُ بها[2].

وقدْ أيَّدَ أَصْحابُ هذا الاتِّجاهِ ما ذَهبوا إليهِ بأنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يعهَدْ بالإمامةِ مِنْ بعْدِه لأَحَدٍ نَصّاً، وإنَّما صَدرَ عنهُ عليه الصلاة والسلام ما يشيرُ إلى تَقْديمِ أَبي بكرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه، إذ اختارَه ليصلّي بالناسِ في مرضِهِ[3].

الاتِّجاهُ الثاني (ويمثِّلُه الشّيعةُ): وهم الذين شايَعوا عَليّاً رضي الله عنه وأهلَ بيْتِهِ مِنْ بَعدِهِ، وَرأَوْا أنَّ الإمامةَ بعدَ رَسولِ اللهِ ﷺ، مَحْصورَةٌ بِهم، وقالوا: إنَّ النَّبيَّ ﷺ نَصَّ على استِخْلافِ عليٍّ باسمِهِ، وأَظْهرَ ذلكَ وأَعلَنَه[4].

يقولُ الشيخُ المفيدُ[5] – وهوَ يُعرِّفُ الشّيعةَ –: «أَتباعُ أَميرِ المؤمنينَ على سَبيلِ الوَلاءِ، والاعتقادِ لإمامتِه بعدَ الرَّسولِ صَلواتُ اللهِ عليهِ وآلهِ بلا فصْلٍ، ونفي الإمامَةِ عمَّن تقدَّمَه في مقامِ الخلافةِ، وجعلِهِ في الاعتقادِ مَتبوعاً لهم غير تابعٍ لأَحدٍ منهم على وجهِ الاقتداءِ».

---

(١) ويمثِّلهم في عَصْرِنا ما يُعرَفُ المجالسُ البرلمانية. وينظر في هذا الشَّأنِ ما كَتبَه زَميلُنا الدكتور بَلال صَفيّ الدِّينِ في أُطْروحَتِه للدُّكتوراهِ (أَهلُ الحلِّ والعقْدِ في نِظامِ الحكْمِ الإسْلاميّ).

(٢) ينظر مقدِّمة ابنِ خَلدونَ: (٢/٤٢٥-٤٢٦).
وقد كانتِ هذِه العَصبيةُ أَوَّلَ الأَمْرِ في قُرَيشٍ، ومِنْ ثمَّ فقدْ اشتَرَط المتقدِّمونَ ممنْ صنَّفَ في الأَحْكامِ السُّلْطانيةِ في الخَليفةِ أَنْ يكونَ قُرَشياً. ينظر على سبيلِ المثالِ: الأَحكامُ السُّلْطانيةِ للماوَرْديّ (٦) وغِياثُ الأُممِ للجوينيّ (٦٩).

(٣) كما تقدَّمَ آنفاً. وهنا لا بدَّ منَ التَّنبيهِ إلى أنَّ أَصْحابَ هَذا الاتِّجاه لم يَرَوْا بأْساً بخِلافَةِ المفضولِ معَ وجودِ الفاضِلِ.

(٤) ينظر: مقالاتُ الإسلاميين للأَشعريّ: ص ٨٧. وفرقُ الشّيعةِ: ص ٢-٣، والمللُ والنِّحلِ: ١٣٠-١٣١.

(٥) في كتابه أوائل المقالات : ص ٣٧-٣٩.

بدأَ الاتِّجاهُ الشّيعيّ(١) يتبلور ويأخُذُ صيغتَه المعروفة تاريخيّاً مع استِتْبابِ أمرِ الخلافَةِ لـ(عبدِ الملكِ بنِ مَروانَ الأمويّ)(٢)، أي أنَّ الدافِعَ السِّياسيَّ كانَ أساساً في ظهورِ الشِّيعةِ، وكانتْ قضيّةُ الإمامةِ هي محوَرُ دَعْوتِهم.

وقدْ أكدَّ الشّيعةُ منْ جِهتِهم أنَّ الإمامَةَ منْ أُصولِ الدِّينِ(٣)، فمِنْ غيرِ الجائزِ عندَهم أنْ يُفارقَ النَّبيُّ ﷺ الدُّنيا دونَ أنْ يُعيِّنَ وصيَّه وخليفتَه منْ بعْدِه؛ لأنَّ الإمامةَ ليسَتْ منَ المصالحِ العامّةِ التي تُفوَّضُ إلى الأُمّةِ(٤)، أي أنَّهم عمَليّاً **أتبعوا الإمامةَ إلى أحكامِ التَّبْليغِ** التي يُتوقَّفُ فيها على النَّصّ، ويَستدلّونَ على ذلكَ بأنَّ النَّبيَّ ﷺ قدْ نصَّ على إمامةِ عليٍّ مِنْ بعدِهِ نصّاً ظاهراً يومَ غَديرِ خُم(٥)، وذلكَ فيما رواهُ أبو الطُّفَيْلِ، قالَ: قالَ عَلِيٌّ رضي الله عنه: أَنْشُدُ اللهَ كُلَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍّ مَا سَمِعَ، لَمَّا قَامَ، فَقَامَ ثَلاثُونَ مِنَ النَّاسِ، وَقَالَ أَبُو نُعَيْمٍ – أَحَدُ رواةِ الحّديثِ –: فَقَامَ نَاسٌ كَثِيرٌ فَشَهِدُوا حِينَ أَخَذَهُ بِيَدِهِ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: «أَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟» قَالُوا: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَهَذَا مَوْلاهُ، اللهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ»(٦).

فرأَوا أنَّ هذا نصٌّ في كونِ عليِّ بنِ أَبي طالبٍ رضي الله عنه هو الإمامُ بعدَ رَسولِ اللهِ ﷺ، ولَهُ الولايةُ العامةُ عليهم.

(١) لسنا هنا بصدد بيان كيف نشأ التَّشيُّع والأَطْوارِ التي مرَّ بها، وإنَّما المراد ذِكْرُ ما استقرَّ عليه رأْيُهم في مسأَلَةِ الإمامَةِ التي نُعالِجُها.

(٢) أي التَّشيُّع بشكلِه الذي استقرَّ عليه فيما بعد، وليسَ في أصلِ نشوءِ فكرة التَّشيُّع، فإنَّها سابقة على هذا التاريخ، وليسَ هنا موضع بَسْطِها.

(٣) ينظر: الفرق والجماعات الدينيّة في الوطن العربيّ: ص ٤٠.

(٤) ينظر: الملل والنحل: ١٣١/١.

(٥) غَديرُ خُمٍّ "واد بالقرب من الجحفة بين مكّة والمدينة فيه غدير" معجم البلدان: ٤٤٥/٢.

(٦) أخرجه بطولِهِ الإمام أحمد في مسنده: رقم (١٩٣٠٢)، وللحديث طرق وروايات متعدِّدة، جمعها الإمام الذهبي في رسالة، وعدَّه السُّيوطيُّ في الأحاديث المتواترة، حيث أورده عن أكثر من خمسة عشر من الصحابة. ينظر الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، رقم (١٠٢).

وقد نازَعهُم أَصْحابُ الاتّجاهِ الأَوّلِ في فَهمِهم وتأْويلِهم لِهَذا الحَديثِ، فقالوا: لَوْ عَنى رَسُولُ اللهِ ﷺ بذلك الإِمَارَةَ وَالسُّلْطَانَ لأَفْصَحَ لَهُمْ، ولَقَالَ لَهُمْ: إِنَّ هَذَا وَلِيُّ أَمْرِكُمْ، وَالْقَائِمُ لَكُمْ مِنْ بَعْدِي فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، ثمَّ إِنْ كَانَ اللهُ وَرَسُولُهُ اخْتَارا عَلِيًّا لِهَذَا الأَمْرِ وَالْقِيَامِ لِلْمُسْلِمِينَ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ، ثُمَّ تَرَكَ عَلِيٌّ القِيامَ بِهِ لكَانَ أَعْظَمَ الناسِ ذَنْبًا إِذْ تَرَكَ مَا اخْتَارَ اللهُ لَهُ وَرَسُولُهُ(١).

وَقالوا أَيْضاً: إنَّ الحَديثَ ورَدَ على سبَبٍ يَكشِفُ أَنَّ المرادَ بالموالاةِ هنا ولاءُ العَتاقَةِ، وذَلِكَ ما "حُكِيَ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، أَنَّ عَلِيّاً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَأُسَامَةَ [بْنَ زَيْدٍ] تَخَاصَمَا، فَقَالَ عَلِيٌّ لأُسَامَةَ: أَنْتَ مَوْلايَ. فَقَالَ: لَسْتُ لَكَ مَوْلًى، إِنَّمَا مَوْلايَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاهُ»(٢).

وقالَ الشِّيعَةُ: إنَّ عليّاً قدْ نصَّ بَعدَ ذلِكَ على وَلَدَيْه الحَسنِ والحُسين، وكلُّ إمامٍ يُعيّنُ الذي يَليه بِوصيّةٍ منه. ويُسمّونَهم الأَوصياء(٣).

الاتّجاهُ الثالثُ (ويُمثّله الخوارجُ): وهم «الذينَ أَنْكَروا على عليٍّ ﷺ التَّحكيمَ، وتَبرَّؤوا منه، ومِنْ عُثْمانَ وذرّيَّتِه وقاتَلوهُم، فإنَّهُم أَطْلَقوا القولَ بتَكْفيرِهم»(٤)، ويُسمَّونَ ويُسمَّونَ بـ (الحَروريةِ، والنَّواصِبِ، والشُّراةِ، والمُحكِّمَة)(٥)، خَرَجوا على سيّدنا عليٍّ كرَّم الله وجهُه لَمَّا قَبِلَ التَّحكيمَ، واجتمعوا بموضعٍ يسمَّى حَروراء.

هَذا ويرتبِطُ نشوءُ الخوارجِ كفِرْقةٍ سياسيّةٍ بقضيّةِ الإمامَةِ أَو الخِلافَةِ أَيضاً، فقدْ كانوا يَرونَ أنَّ الخِلافَةَ لا يَنبَغي أنْ تَنْحصِرَ في قومٍ بعَيْنِهم، بل إنَّ كلَّ مُسلمٍ صالِحٌ

---

(١) بنظر: التنوير شرح الجامع الصغير (١/ ١١٢).

(٢) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة لأبي نعيم: ٢٢٠، وينظر: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف: ٢/ ٢٣٠.

(٣) ينظر: أوائل المقالات، الشيخ المفيد، ص ٢٨٤، والاحتجاج: ١/ ١٦٢.

(٤) مقدمة فتح الباري: ٤٨٣.

(٥) الوضع في الحديث: ١/ ٢٢٧.

للخِلافَةِ ما دامَ قدْ توفَّرتْ فيه شُروطُها، منْ (إيمانٍ، وعلمٍ، واستقامةٍ) شَريطَةَ أنْ يُبايَعَ بها، ولا بأْسَ بعدَ ذلكَ في أنْ يكونَ مِنَ الفُرْسِ أو التُّرْكِ أَو الحَبَشِ[1].

يُلاحظُ ممَّا مرَّ أنَّ أَصلَ الخِلافِ بينَ الاتِّجاهاتِ الثَّلاثةِ كان خِلافاً سياسيّاً إلا أنَّه أَخذَ عندَهم بُعداً دينياً عَقَدياً، لِذا نَرى أنَّ مَسألَةَ الخِلافةِ أو الإمامةِ أُدْخِلَتْ عند أَربابِ هذهِ الاتِّجاهاتِ في كُتُبهِم العَقدية، وجَعَلوها مَسألَةً منْ مَسائلِ أُصولِ الدّينِ، فمَزَجوا الدِّينيَّ بالسّياسيِّ، وخلَطوا بينَ الحكمِ والعَقيدةِ[2]، وسبَبُ ذلكَ أنَّ الإسلامَ لا يفرِّقُ بينَ الدّينِ باعتبارِه عَقيدةً، وبين السّياسَةِ باعتبارِ أنَّ مِنْ وَظيفةِ الرَّئيسِ الأَعْلى صِيانَةَ الدِّينِ وحِمايَتَهُ.

المبحث الثاني

أَثرُ الاختِلافاتِ السّياسيّةِ في وضْعِ الحديثِ

الحديثُ الموضوعُ: هوَ الحديثُ الذي أُلْصِقَ بالنَّبيِّ ﷺ كَذِباً وَزوراً[3].

وعلى الرَّغمِ مِنْ أنَّ النَّبيَّ ﷺ قد حذَّرَ تَحذيراً شَديداً مِنَ الكَذبِ عليه، بقولِه ﷺ: «إنَّ كَذِباً عَلَيَّ لَيسَ كَكَذِبٍ على أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[4]، وبقولِهِ ﷺ: «مَنْ حَدَّثَ بِحَديثٍ وَهوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ، فَهوَ أَحَدُ الكاذِبينَ»[5]، إلا أنَّ الكَذِبَ والوَضْعَ في الحديثِ بَدأ يظهَرُ في فتْرَةٍ مُبكرَةٍ منَ التاريخِ الإسْلاميِّ، ممَّا حَدا بالعُلَماءِ أنْ يَتَثَبَّتوا في الرِّوايةِ، ويَتَشدَّدوا في قَبولِ

(١) ينظر: التبصير في الدين: ص ٤٦، إسلام بلا مذاهب: ص١٣٠.
(٢) ينظر: إسلام بلا مذاهب: ص١٣١.
(٣) ينظر الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح: ص ١٩٨.
(٤) حديث متواتر، روي عن عدد كبير من الصحابة، عدد منهم السيوطي أكثر من سبعين صحابياً، وذكَر تخريجَ روايةِ كلِّ صحابيٍّ، في كتابه الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة: ص ٣٠-٣١.
(٥) صحيح مسلم المقدمة: ١/٢٠٤.

المَرْوياتِ، وأَدَّى ذلكَ إلى ظُهورِ الضَّوابطِ والقَواعدِ التي كانَ منْ شأْنِها نقد تلكَ المَرْوياتِ وتمييزُ المكْذوبِ منَ الصَّحيحِ، التي عُرِفتْ بـ(علم مُصطَلَحِ الحديثِ)، وقد تحقَّقَ بصَنيعِهم ما أَخبَرَ بهِ النَّبيُّ صلَّى اللهُ عليْهِ وسلَّمَ بقَوْلِهِ: «يَحْمِلُ هَذا العِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدولُهُ ، يَنْفونَ عَنهُ تَحْريفَ الغالينَ، وانْتِحالَ المُبْطِلينَ، وَتأْويلَ الجاهِلينَ»(١).

كانَ لوضعِ الحديثِ دَوافِعُ كثيرةٌ ذَكَرها العُلماءُ المختَصّونَ بهَذا الشَّأنِ، وقدْ عَدّو الوَضعَ بدافِعٍ سياسيٍّ أَحدَ هذِه الدَّوافِعِ والأَسباب(٢)، حيثُ قامَ متعصِّبونَ منْ بعضِ أَصْحابِ الاتِّجاهاتِ التي أَتيْنا على ذِكْرِها في المَبحثِ السابقِ بإلْصاقِ أَحاديث بالنَّبيِّ ﷺ لِتأْييدِ ما ذَهبوا إِليهِ في مَسأَلةِ الإمامةِ.

ونجدُ في بعضِ كُتبِ الرِّوايَةِ مَجْموعَةً منَ الآثارِ المَرْويةِ تَدلُّ على أنَّ بِدايةَ الوَضْعِ كانتْ مُقارِنَةً لظُهورِ الاتِّجاهاتِ السِّياسيَةِ التي تَحدَّثنا عنها، فعنِ عبدِ اللهِ بن عبَّاسٍ رضي الله عنهما أنَّه قالَ: «إِنَّا كُنَّا مَرَّةً إذا سَمِعْنا رَجُلاً يَقولُ: (قالَ رَسولُ اللهِ ﷺ) ابْتَدَرَتْهُ أَبْصارُنا وَأَصْغَيْنا إِلَيْهِ بِآذانِنا فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ والذَّلولَ لَمْ نَأْخُذْ مِنَ النَّاسِ إلاَّ ما نَعْرِفُ»(٣).

وعن ابنِ سيْرينَ: «لَمْ يَكونوا يَسْأَلونَ عَنِ الإِسْنادِ، **فَلَمَّا وَقَعَتِ الفِتْنَةُ** قالوا: سَمّوا لَنا رِجالَكُمْ...»(٤).

وهَذا الأَثرُ يوضِّحُ لنا أنَّ مُرادَ ابنِ عبَّاسٍ بقولِهِ: «فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ والذَّلولَ» هوَ دُخولُ الناسِ في الفِتَنِ التي أَلَمَّتْ بالمسلِمينِ، عندَما خَرجَتْ مجموعاتٌ منهم يَعيبونَ على الخليفةِ الراشديِّ عُثمانَ بنِ عفَّانَ بعضَ تصرُّفاتِه، يَرونَ أَنَّه بسببِها

(١) أَخرَجهُ الطَّبرانيُّ في مُسنَدِ الشَّاميينَ (١/ ٣٤٤)، والبَيْهقيُّ في السُّننِ الكُبرى (١٠/ ٣٥٤)، ولفظُهُ: «يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ ...».

(٢) ينظر في ذلك على سبيل المثال: تنزيه الشريعة: ١/١١، الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح: ١٩٨.

(٣) صحيح مسلم، المقدّمة: ١/١٢.

(٤) صحيح مسلم، المقدّمة، ١/١٥.

لم يَعدْ أَهْلاً للخِلافةِ، وذلكَ في سَنَةِ (٣٥ هـ)، وكانَ هذا هوَ السَّببُ في مقتَلِه رضي الله عنه، وتَطايرَ بعْدَ ذلكَ شَرَرُ هذِه الفِتنةِ واستمَرَّ إلى أنِ اصطَلَحَ المسلِمونَ على تَوْليةِ مُعاويةَ بنِ أَبي سُفيانَ سنَةَ (٤١ هـ) فسُمِي ذلكَ العام بـ(عامِ الجماعَةِ)(١).

إذاً لقَدْ كانَت الخِلافاتُ دافِعاً إلى افتِراءِ أَحاديث كثيرةٍ لتُؤيّدَ كُلُّ فرقةٍ منَ الفِرقِ المتَصارِعةِ رأْيَها بدَليلٍ على صحَّةِ مواقِفِها السّياسيّة، أو تَختلِق أَحاديث تتضمَّنُ اتّهامَ المخالِفينَ وتثلبَهُم، وقَدْ كانَ الوضعُ قاسماً مُشْتركاً بيْنَ مُعظَمِ الفرقِ السّياسيّةِ، وإنْ كانَت كلُّ فرقةٍ تنْسِبُ ذلكَ لخصومِها وتُبرّئُ نفْسَها.

فمما لا شَكَّ فيه أنَّ رِوايةَ الحديثِ ظلَّتْ سالمةً مِنَ الكَذبِ إلى أنْ وقَعتِ تلْكَ الفِتنةُ، وتسبَّبَتْ بتفرّقِ المسلِمينِ فِرَقاً، كلٌّ يدَّعي أنَّ الحقَّ إلى جانبِه، فاستَخْدموا الحديثَ المكذوبَ سِلاحاً في مواجَهَةِ بعضِهم بعْضاً، يقولُ ابنُ قُتيْبَةَ: «وتَعادى المسْلمونَ، وأَكْفَرَ بعضُهم بَعْضاً، وتعلَّقَ كلُّ فريقٍ منهُم لمذْهَبِه بِجنْسٍ مِنَ الحديثِ»(٢).

وقد ابتَدأَ الكَذَبَةُ بوَضْعِ أَحاديث في فَضائلِ الأَشْخاصِ، حيثُ وضَعَ أَصْحابُ كلِّ اتِّجاهِ الأَحاديثَ الكَثيرة في فَضائلِ أئمَّتِهم ورؤَساءِ مذاهِبهم، ليُدلِّلوا على استِحْقاقِهم للإمامةِ، والعجيبُ أنَّ بعْضَ هَؤلاءِ بعْدَ أنْ تَجرَّأ على الوَضْعِ اعترَفَ بذلِكِ، فمْنَ ذلِكَ اعترافُ مُعلّى بنِ عبدِ الرَّحمنِ الواسطيّ إذْ يقولُ: «وَضَعْتُ في فضْلِ عليٍّ سَبعينَ حَديثاً»(٣).

---

(١) ينظر في أسباب الفتنة وتفسيرها ونتائجها: إتمام الوفاء: ص ٢٣٥- ٣٠٢، ومحاضرات في التاريخ الإسلامي: ٧-٤٨.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ص ٣.

(٣) عنْ يحيى بْن مَعِين، وسُئِلَ عَنِ المعلى بْن عَبْد الرَّحْمَن، فقالَ: أَحسنُ أَحْوالِه عندي أَنَّهُ قِيلَ لَهُ عندَ موتِه: أَلا تَستَغفرُ اللهَ؟ فقالَ: أَلا أَرْجو أنْ يُغفرَ لي وقدْ وضعْتُ في فضْلِ عليّ بْن أَبِي طَالِبٍ سَبْعينَ حَديثًا. ميزانُ الاعتدالِ: ٤/١٤٩.

ويَرى ابنُ أَبي الحديدِ: «أَنَّ أَصْلَ الأَكاذيبِ في أَحاديثِ الفضائلِ كانَ مِنْ جهَةِ الشّيعَةِ؛ لأَنَّهم وَضَعوا في مَبْدأِ الأَمْرِ أَحاديثَ في مناقبِ الإمامِ عليٍّ حَمَلَهُم على وَضْعِها عَداوَةُ خُصومِهم، فوَضعَ هَؤلاءِ في مَناقبِ أَبي بَكرٍ»(١).

وهاكُم طائفةً منَ الأَحاديثِ في مَناقبِ عليّ بنِ أَبي طالبٍ وفَضائلِهِ:

حديث «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدمَ في علْمِه، ونوح فِي فَهْمِهِ، وَإِبْرَاهِيمَ فِي حُكْمِهِ، ويحيى فِي زُهْدِهِ، وَمُوسَى فِي بَطْشِهِ. فَلْيَنْظُرْ إِلَى عليّ»(٢). ومنْ ثمَّ مَنْ كانَ يتمتَّع بهذِهِ الصّفاتِ فلا بدَّ أنْ يكونَ جَديراً بإمامَةِ الناسِ وقيادتهم.

ومنها حديثُ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ قَالَ: «سَتَكُونُ فِتْنَةٌ فَإِنْ أَدْرَكَهَا أَحَدٌ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِخَصْلَتَيْنِ كِتَابُ اللهِ، وَعلي بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ – وَهوَ آخِذٌ بِيَدِ عَلِيٍّ –: هَذَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِي، وَأَوَّلُ مَنْ يُصَافِحُنِي، وَهو فَارُوقُ هَذِهِ الأُمَّةِ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَهو يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْمَالُ يَعْسُوبُ الظَّلَمَةِ، وَهو الصِّدِّيقُ الأَكْبَرُ، وَهو بَابِي الَّذِي أُوتِي مِنْهُ، وَهوَ خَلِيفَتِي مِنْ بَعْدي»(٣)، حَديثٌ موضوعٌ، والمتهمُ بِهِ "داهِرُ بنُ يحيى الرَّازي" كانَ ممنْ يَغلو في تشيعِه، ولا يُتابَعُ على حَديثِه.

ومنها حديثُ «لِكُلِّ نَبِيٍّ وَصِيٌّ، وَإِنَّ عَلِيًّا وَصِيِّي وَوَارِثِي»(٤)، قالَ الجوزَقانيُّ: هَذَا حَدِيثٌ بَاطِلٌ، وَفِي إِسْنَادِهِ ظُلُمَاتٌ.

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ٣/٢٦.

(٢) ينظر: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: ١/٣٢٥، وتنزيه الشريعة المرفوعة: ١/٣٨٥، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: ص ٣٦٧. وأورده الذهبي في ترجمة "مِسْعَر بنِ يحيى النَّهْدِيّ" وقالَ: لا أَعرِفهُ وَخَبرُه مُنكرٌ. ميزان الاعتدال: ٤/٩٩.

(٣) الكامل في ضُعفاء الرِّجال: ٥/ ٣٧٩، الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ٣٤٥، واللآلئ المصنوعة: ١/٢٩٨.

(٤) الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير: ٢/ ١٨٨، الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ٣٧٦، واللآلئ المصنوعة: ١/٣٢٨.

إلى غيرِ ذلكَ منْ رِواياتٍ مَكْذوبةٍ تُثبتُ لِعليٍّ الخِلافةَ والوَصيّة بها، وفْقَ عَقائدِ الوضّاعينَ وآرائهم.

وكمَّا تمَّ وضعُ الأَحاديثِ في فَضلِ عليٍّ وآلِ البيتِ، وُضِعتْ أَحاديثُ في ذمِّ مُخالِفيهم، حتّى قالَ ابنُ أبي الحديدِ: «فأمَّا الأُمورُ المسْتَبْشَعَةُ التي تَذْكُرها الشّيْعَةُ منْ إرْسالِ قُنْفُذ إلى بيْتِ فاطِمةَ، وأَنَّه ضَربَها بالسَّوْطِ، فَصارَ في عَضُدِها كالدَّملجِ، وأنَّ عُمرَ ضغَطَها بينَ البابِ والجِدارِ، فَصاحَتْ: يا أَبتاهُ! وجَعلَ في عُنُقِ عَليٍّ حَبلاً يُقادُ بهِ، وفاطِمةُ خلْفُه تصرَخُ، وابناهُ الحَسنُ والحُسينُ يَبْكيانِ ... فكلُّ ذلِكَ لا أَصْلَ لهُ عنْدَ أَصْحابِنا، ولا يُثْبِتُه أَحدٌ منْهُم، ولا رواهُ أَهلُ الحديثِ ولا يَعْرِفونَه، وإنَّما هوَ شيءٌ تنفَرِدُ الشّيعةُ بِنَقْلِه»(١).

وكذلكَ وَضَعوا الأَحاديثِ في ذمِّ مُعاويةَ منها حَديثُ: «إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ عَلَى مِنْبَرِي فَاقْتُلُوهُ»(٢). مَوضوعٌ وفي سَندِه راوٍ كَذابٌ، هو عَبَّادُ بنُ يَعقوبَ الشّيعيُّ.

بالمقابِلِ نجدُ أَنَّ بعضَ مُتَعصّبِي أَهلِ السُّنَّةِ يُقابلُ هذا الوَضْعِ والكذبِ بكَذبٍ مثلِه، فيضعُ الأَحاديثَ في مَناقبِ أَبي بكرٍ، وعُمَرَ، وعُثمانَ، ردّاً على أَكاذيبِ مُخالِفيهم،...(٣)، ومن أمثلةِ مَوْضوعاتِهم:

حديثُ: «بَيْنَما جِبريلُ معَ النَّبيِّ ﷺ إذْ مرَّ أَبو بَكرٍ، فَقالَ: هذا أَبو بَكرٍ، قالَ: أَتعرفُه يا جبريلُ؟ قالَ: نَعم، إنَّه لفي السَّماءِ أَشْهَرُ منْه في الأَرْضِ، فإنَّ الملائكةَ لَتُسمّيهِ حَلَيْم قُرِيشٍ، وإنَّه وزيرُك في حياتِك، وخليفَتُك بعدَ موتِكَ»(٤).

(١) شرح نهج البلاغة: ١/١٣٥. هذا معَ أنَّ ابنَ أَبي الحديد كانَ ممن يوالي سيدنا عليّاً ويرى تقديمَه، وقد حلّاه الخوانساري الشيعيّ بقوله: "... هو من أكابرِ الفُضلاءِ المتشيّعين، وأعاظمِ النبلاءِ المتبحرين، موالياً لأهلِ بيت العصمة والطهارة، وإن كان في زيّ أهل السنَّةِ والجماعةِ، منصِفاً غايةَ الإنصاف في المحاكمة بين الفريقين...". روضات الجنات: ٥/٢٣.

(٢) اللآلئ المصنوعة: ١/٣٨٨، وتنزيه الشريعة: ٢/٨، والفوائد المجموعة: ص ٤٠٧.

(٣) الحديث والمحدّثون: ص ٩١- ٩٧.

(٤) الموضوعات: ١/٣١٦، اللآلئ المصنوعة: ١/٢٧٠، وتنزيه الشريعة: ١/٣٤٤، والفوائد المجموعة: ٣٣٢.

ومنها: «إنَّ في السَّماءِ الدُّنيا ثمانينَ ألفَ ألفِ مَلَكٍ يَستغْفِرونَ اللهَ لِمَنْ أَحبَّ أَبا بكرٍ وعمَرَ، وفي السَّماءِ الثانيةِ ثمانينَ ألفَ ألفٍ يَلْعَنونَ مَنْ أَبْغَضَ أبا بكرٍ وعمَرَ»(١)، قالَ الخطيبُ البَغْداديّ: وضَعَه الحَسنُ بنُ عليٍّ العَدويُّ.

وحديثُ: «ما في الجنَّةِ مِنْ شَجَرَةٍ إلا مَكْتوبٌ على كلِّ وَرقَةٍ منها: لا إلَه إلا الله محمَّد رَسولُ اللهِ، أَبو بكرٍ الصِّدِّيقُ، عمرُ الفاروقُ، عُثمانُ ذو النّورَينِ»(٢).

وحديثُ: «الأُمَناءُ عنْدَ اللهِ ثَلاثَةٌ، أَنا وَجِبْريلُ وَمُعاويةَ»(٣).

وحديثُ: «إذا رأَيْتُم مُعاوَيةَ يَخْطُبُ على مِنْبري فاقْبَلوهُ، فإِنَّه أَمينٌ مأْمونٌ»(٤).

وحديثُ: «لا أَفْتَقِدُ في الجنّةِ إلا معاوية، فيأتي آنفاً بعدَ وقتٍ طويلٍ، فأَقولُ: مِنْ أَيْنَ يا معاوية؟ فيقولُ: مِنْ عنْدِ ربِّي يُناجيني وأُناجيه، فيقولُ: هَذا بما نيلَ مِنْ عِرْضِك في الدُّنيا»(٥).

يَقولُ الحافظُ الإمامُ إسْحاقُ بنُ راهويه: «لا يَصحُّ في فَضْلِ مُعاويَةِ بنِ أَبي سفيانَ عنِ النَّبيِّ ﷺ شيءٌ»(٦).

---

(١) الموضوعات: ١/٣٢٦، اللآلئ المصنوعة: ١/٢٨٢، وتنزيه الشريعة: ١/٣٤٤، والفوائد المجموعة: ٣٣٨.

(٢) اللآلئ المصنوعة: ١/٢٩٢، وتنزيه الشريعة: ١/٣٥٠، والفوائد المجموعة، الشوكاني، ص ٣٤٢.

(٣) اللآلئ المصنوعة: ١/٣٨٢، وتنزيه الشريعة: ٢/٤، والفوائد المجموعة: ص ٤٠٤.

(٤) اللآلئ المصنوعة: ١/٣٨٩.

(٥) الموضوعات: ٢/٢٣، واللآلئ المصنوعة: ١/٣٨٧، وتنزيه الشريعة: ٢/٧، الفوائد المجموعة: ص ٤٠٦.

(٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٧/٨١.

نتائج البحث

إنَّ الاستعراضَ السَّريعَ للمسأَلةِ المبحوثةِ يُسْلِمُنا إلى مَجْموعةٍ مِنَ النَّتائجِ على غايةٍ مِنَ الأَهَمِّيَّةِ ، ولعلَّ مِنْ أَهمِّها:

- أَنَّ وَضعَ الحديثِ لأَغْراضٍ سَياسيةٍ أدَّى إلى تَشويهِ صورَةِ الحَديثِ عندَ كثيرٍ ممنْ لا يَعرفُ حياديَةِ نُقَّادِ الحديثِ في تَعامُلِهم معَ المرْوياتِ.

- ما قامَ بهِ نُقَّاد الحديثِ من تَزييفِ الباطلِ منِ الأَحاديثِ أَظْهرَ بما لا يَدعُ مجالاً للشكِّ، أنهَّم كانوا مَوضوعيّينَ في تعامُلِهم معَ المرْوياتِ، لذلكَ نجدُ في كُتبِ الموضوعاتِ أَحاديث تَدينُ مَنْ تجرَّأَ على الوَضعِ من كُلِّ الاتِّجاهاتِ السِّياسيّة .

- مُعظَمُ الأَحاديثِ التي وضِعَتْ بسببِ الاختلافاتِ السياسيّةِ اتَّسمتْ بِطابَعِ الفِعلِ وردِّ الفِعل، فكُلُّ فَريقٍ واجَه خُصومَه بالكَذبِ على رسولِ الله ﷺ.

- لم يَسلَمْ منْ ظاهرةِ وَضعِ الحَديثِ لأَغْراضٍ سياسيةٍ إلا الخوارجُ الذينَ يَرَوْنَ تَكفيرَ مُرتكِبِ الكَبيرةِ، والكَذبُ عنْدَهم كَبيرةٌ، فكيفَ إذا كانَ الكَذبُ على رسولِ اللهِ ﷺ[1]، إلا أنَّهم وَقَعوا فيما هو أشدُّ مِنْ وَضعِ الحديثِ، وهو عَدمُ قَبولِ الأَحاديثِ التي تُخالفُ في ظاهرِها أَهواءَهم، فردُّوا ما هو صَحيحٌ وكذَّبوهُ[2]. وأرى أَنَّ هَذه المسأَلة تَحتاجُ إلى دِراسةٍ مُستقلةٍ أرجو أنْ يوفَّق لها أحدُ الباحثين المهتمّين بالدفاع عن السنَّة المطهرة .

(١) ينظر للتحقيق في هذا الموضوع كتاب (الوضع في الحديث) للدكتور عمر فلاتة: ١/٢٢٩-٢٣٨، فقد خَلُصَ إلى القولِ بأن الخوارج لم يقعوا في حمأة الكذب، ولم يُعرف عنهم التَّجرُّؤ على رسول الله ﷺ أو التَّقوُّل عليه.

(٢) ولا شكَّ أنَّ ردَّ الحديث الصَّحيح لا يقلُّ خطورةً عنَ الكذبِ.

فهرس المصادر والمراجع

- الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير: الحسين بن إبراهيم الجوزقاني (ت: ٥٤٣هـ)، تحقيق عبد الرحمن الفريوائي، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية، الهند، ١٤٢٢ هـ.
- إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء: الشيخ مُحَمَّد الخضري بك، تحقيق بديع السيد اللحام، دار الإيمان، دمشق، ١٤١٠ هـ.
- الاحتجاج: أحمد بن عليّ الطبرسيّ (ت: ٦٢٠هـ)، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٨٩م.
- الأحكام السلطانية: لأبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠ هـ)، ط مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦ هـ.
- الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة: جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ)، تحقيق كمال الحوت، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: المعروف بـ (الموضوعات الكبرى)، عليّ بن محمّد بن سلطان المشهور بـ (ملا عليّ القاريّ)، تحقيق: محمّد الصبَّاغ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط١٣، (د.ت).
- أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي: الدكتور بلال صفي الدين، أطروحته للدكتوراه، مكتبة كلية الشريعة بجامعة دمشق.
- أوائل المقالات: محمّد بن محمّد بن النعمان الملقّب بـ (الشيخ المفيد) (ت: ٤١٣هـ)، دار الكتاب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٨٣م.
- الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح: د. مصطفى الخن، د. بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب، دمشق.
- البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، إبراهيم بن مُحَمَّد برهان الدين ابن حَمْزَة الدمشقيّ، تحقيق سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت.
- تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- التبصير في الدين: لأبي المظفر الأسفراييني طاهر بن مُحَمَّد (ت: ٤٧١هـ) بعناية الشيخ مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة ١٣٥٩هـ.

- تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق د. علي الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ، ١٤٠٧ هـ .
- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: الإمام بدر الدين بن جماعة (ت: ٧٣٣ هـ)، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ، ١٤٠٥هـ.
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: عليّ بن محمّد ابن عراق الكنانيّ (٩٦٣هـ)، تحقيق: عبد الوهّاب عبد اللطيف وعبد الله الصديّق، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٩٩هـ
التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ: مُحَمَّد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، (ت: ١١٨٢هـ)، تحقيق د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ١٤٣٢ هـ.
- جامع بين العلم وفضله: لأبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ) تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤١٤ هـ.
- الحديث والمحدّثون: مُحَمَّد مُحَمَّد أبو زهو، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: مُحَمَّد باقر الموسوي الخوانساري، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١١هـ.
- السنن الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) تحقيق مُحَمَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٢٤ هـ.
- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، نشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ.
- شرح صحيح مسلم: المسمّى بـ (المنهاج شرح الجامع الصحيح)، يحيى بن شرف النوويّ (٦٧٦هـ)، تحقيق الدكتور مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.
- شرح نهج البلاغة: عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد (ت: ٦٥٥هـ)، تحقيق مُحَمَّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٠هـ.
- شرعيّة الاختلاف بين المسلمين: عمران سميح النَّزال، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ.
- شعب الإيمان: أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق : مُحَمَّد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.

- صحيح البخاريّ، محمّد بن إسماعيل البخاريّ (٢٥٦هـ)، بعناية الدكتور مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجّاج النيسابوريّ (٢٦١هـ)، بعناية مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٥هـ.
- غياث الأمم في التياث الظلم: لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨ هـ)، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة ، الاسكندرية، ١٤٠٠ هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، أحمد بن عليّ الشهير بـ (ابن حجر العسقلانيّ) (٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.
- فرق الشِّيعة: للحسن بن موسى النوبختي، علّق عليه السيد محمّد صادق آل بحر العلوم، المكتبة الأزهريّة، القاهرة.
- الفرق والجماعات الدينيّة في الوطن العربيّ قديماً وحديثاً: سعيد مراد، عين للدراسات، (د.ط)، ١٤٢٧هـ.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: محمّد بن عليّ الشوكانيّ (١٢٥٠هـ)، تحقيق: عبد الرحمن المعلميّ اليمانيّ، دار السنّة المحمّديّة، ط٢، ١٣٩٢هـ.
- القاموس السياسيّ: أحمد عطيّة الله، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨م.
- الكامل في ضُعفاء الرِّجال: لابن عدي الجرجاني (ت: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي مُحَمَّد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة، لأبي البقاء الكفوي أيوب بن موسى (١٠٩٤هـ)، اعتنى به عدنان درويش ومحمّد المصريّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.
- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، علّق عليه: صلاح عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧هـ.
- لسان العرب: مُحَمَّد بن مكرم ابن منظور الإفريقي (ت: ٧١٧هـ)، دار صادر، بيروت.
- مباحث الكتاب والسنة: د. مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي، د. مُحَمَّد توفيق رمضان، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٥-٢٠١٦م.
- محاضرات في التاريخ الإسلامي: د. بديع السيد اللحام، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٥-٢٠١٦م.

- المستدرك على الصحيحين: مُحَمَّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- مسند أحمد: الإمام أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- مسند ابن الجعد: علي بن الجَعْد الجَوْهَري (ت: ٢٣٠هـ)، تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، ١٤١٠هـ.
- مسند الشاميين: سليمان بن أحمد الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- المصنف: لأبي بكر بن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- معجم البلدان: ياقوت الحمويّ، ط دار صادر، بيروت، ١٣٩٧ هـ.
- المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: لأبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل (ت: ٣٢٤هـ)، تحقيق نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ١٤٢٧هـ.
- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن خلدون (ت: ٨٠٨ هـ)، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- الملل والنحل: مُحَمَّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، ١٤٢٣هـ.
- موسوعة السياسة: عبد الوهّاب الكياليّ، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
- الموضوعات: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرحمن مُحَمَّد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٦ هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢ هـ.
- الوضع في الحديث: د. عمر فلاَّته، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ١٩٨١م.

ظلالُ (سناء) في جواز السّفر

أ.د. محمّد عطا موعد *

كان ذلك في يوم شتوي لا أنساه من أيّام تشرين الثاني من عام ١٩٧٧م، جاءني تحت غزير المطر، وزعم أنّه قادم لتوّه من بيروت، وإذ رأت أختي الصغيرة عبير صديقي (حسّان بشّور) وكانت تلعب مع من تلعب من أخوتي وأولاد جارتنا أم هيثم تحت المطر أسرعتْ إليه وابتساماتها تعلو ثغرها، فبادرته قائلة: (بدك أخوي إمْحمّد مو هيك؟) ابتسم لها قائلاً: إي ياشاطرة بسرعة نادي عليه، وقولي له: حسّان يريدك لأمر مهم جداً.

خرجتُ راكضاً، واستقبلتُه بابتسامة عريضة، ورحّبتُ به أيّما ترحيب، ثم قلتُ له: تفضل، فقال لي: (خذ طريق) جرياً على عادة الناس، فقلتُ: يالله يا ألله، وصعد سريعاً إلى حيثُ غرفة الضيوف، وهي غرفة نومي أيضاً أنا وأخي خالد، ومن كان يحبّ أن ينام معنا من أخوتي، فالغرفة تفتح ذراعيها للجميع، حتى خالاتي وأخوالي وعمتي وعمّي وبعض أقاربي الذين كانوا يحضرون من (مخيم عين الحلوة بالقرب من صيدا في لبنان)....

*

دخل صديقي (حسّان) الغرفة وكان يبدو عليه التعب، فقد حضر لتوّه من بيروت، وكان عادة ما يأتي إليّ متعباً، لانتقاله من (حيّ الدويلعة) إلى حيث أقيمُ؛ فكيف به وقد حضر هذه المرة من ذلك المكان؛ وليس من الحيّ القريب.

وما كاد يطأ الغرفة حتى أخرج من جيبه (شريط كاسيت) وقال لي: ضع هذا الشريط بسرعة في الآلة، فقد أحضرته لك خاصة، تناولتُ الشريط منه، كان شريطاً أنيقاً وسعره (مِحْرز) على ما يبدو، قرأتُ ما كُتب عليه: (مارسيل خليفة) فقلتُ له: من هذا؟ قال لي: هذا مغنّ لبناني ملتزم، يغني شعر محمود درويش، وضعتُ الشريط في الآلة وشرعت الآلة تصدح:

عُودوا أنّى كُنتم
فقراء كما كُنتم
غُرباء كما كنتم
يا أحبابي الموتى عُودوا
حتى لو كنتم قد متّم

أعجبني الشريط ... سَمِعَه أخوتي وأخواتي فنال رضاهم، وطلبوا مني نسخاً عنه؛ لأصدقائهم، ذهبتُ إلى محل بيع أشرطة الكاسيت اليتيم في شارع اليرموك، وطلبتُ أن ينسخ لي عدّة نسخ منه، وسألني بعد أن قرأ اسم (مارسيل) على (العلبة) من هذا المغني؟ عرّفته عليه، فأخذ الإذن مني بأن ينسخ نسخة خاصة من الشريط له، ثم أمّنته أن لا يبيعه لأحد من الناس...

ولكن هيهات هيهات فالشريط بعد أسبوع فقط انتشر في اليرموك، وفشا في الناس، وهكذا كان محسوبكم هو الذي نشر اسم مارسيل في ذلك الحيّ، ولكنّ صاحب المحلّ لم ينتظرني طبعاً كي أحضر له الشريط الثاني، فقد أحضره هو بنفسه من بيروت، ولما شاهدني أمرّ بالقرب من محلّه نادى عليّ، وقال: لي صَدرَ الشريط الثاني لمارسيل، وهذه نسخة منه هدية مني إليك.

سارعتُ إلى البيت، وقد عَدلْتُ عن إكمال طريقي، وناديتُ على من كان في البيت من أخواتي وأخواتي، قائلاً لهم: لدي مفاجأة سارّة لكم؟ قالوا: ما هي؟ فأخرجتُ الكاسيت من جيبي، وعلت الثغور منهم دهشة وفرحة، وسرعان ما خطفتْ أختي سناء الكاسيت ووضعته في آلة التسجيل، وشرع ينشد:

لم يعرفوني في الظلال التي
تمتصُّ لوني في جواز السفرْ
وكان جرحي عندهم معرضاً
لسائح يعشق جمع الصور
لم يعرفوني، آه... لا تتركي
كفي بلا شمسٍ،
لأن الشجر
يعرفني...
تعرفني كل أغاني المطر
لا تتركيني شاحباً كالقمر!

كلُّ العصافير التي لاحقتْ
كفيّ على باب المطار البعيد
كل حقول القمح
كل السجونِ
كل القبور البيض
كل الحدودِ

كل المناديل التي لوَحتْ

كل العيونِ

كانت معي

لكنهم

قد أسقطوها من جواز السفر!

عارٍ من الاسم، من الانتماءْ ؟

في تربة ربَّيتها باليدينْ؟

أيوب صاح اليوم ملء السماء:

....

إذن لم يعرفوك (يا سناء)، لم يعرفوا مدى عشقك للحياة، مدى خفة دمّك الذي كان يفيض على أركان الدار من أُنسه وبهجته ما يفيض، لم يعرفوا مدى ذلك الدلال الذي كان يغدقه عليك أبوك، ومدى ذلك الحنين الرقراق، نعم الحنين الرقراق الذي كان يصبّه عليك صبّاً في كل نظرة كان يرنو بها إليك، لم يعرفوا تلك الطفولة الحلوة الرخيّة التي كانت منك، تلك الطفولة التي كانت تجعل الحج رحمه الله يمنع أدنى أيّ أذى عنك، حتى لو كان هذا الأذى غير مقصود من أي أخ من أخوتك الذكور، كان يقول لنا: (يلي بمدّ إيده على سناء أو على أيّ وحدة من «خَوَاته» البنات لا يلوم إلاّ نفسه، هؤلاء البنات هم ضيوف عندي)، ولعلّ هذا الحنين الكبير جعلك تطلقين اسم (حنين) على واحدة من بناتك.

لم يعرفوا أنّك في يوم ما وقد أحضرتِ (جلاءك) وكان يفيض بدرجة (ممتاز) وكنتِ صف أوّل ابتدائي فقالت لك سِتّك (عسلة): شدّي الهمة فقريباً ستذهبين أنت وأخوك (إمحمّد) إلى السعودية، تعملين معلمة هناك...

وما أدراك ما المعلمة هناك، وكيف كانوا ينظرون إليها، وكيف كانوا يعاملونها، كانت المعلمة هناك تنفض عن تلك البلاد كاهل التخلف، وتمحو الأمية، وتنير درب الطالبات، ليشقّوا دربهم، فيكون لهم دور كبير في بعث تلك البلاد إلى الحياة...

والآن يا سناء تحقق حلم (سِتّك عسلة)، فأنت في دولة خليجية تقيمن عند ابنتك الطبيبة، وبالكاد قد حصلتِ على إقامة مؤقتة بعد أن دفعتْ ابنتُك (بيسان) ما دفعتْ من دراهم غير معدودات، وعند كل تجديد للإقامة تعاني(بيسان) ما تعاني، وتدفع ما تدفع من دراهم كلّ ذلك لأنّ جواز السفر؛ بل وثيقة السفر التي معك غير مرضيّ عنها في بلادهم الآن... والعجب كلّ العجب فهذه الوثيقة كان من يحملها قبل خمسين عاماً ممن كان يعمل في التعليم والإعمار له صولة وجولة، وكيف لا يكون له صولة وجولة وهو يعيد للصحراء ولأهلها الحياة... الصحراء التي أطاق بكدّه وجهده أن يجعلها جنّة الله في أرضه... وها هم الآن يردّون الجميل على طريقتهم لمن أنار الصحراء علماً ومعرفة.. وجميلهم هذا وصلني عام ٢٠١٣ وكنتُ تقدّمتُ إلى جامعة في بلادهم للعمل بها بعد أن خسرتُ جلّ تعبي وكدّي خلال أكثر من أربعين عاماً... فحمدتُ الله على أنْ جاء السفر في وقته المناسب؛ لعلّي أعوّض بعض خسارتي؛ فرحتُ أيّما فرحٍ، وعادت البسمة إلى ثغر الحجة والحج من جديد، عاد الأمل بالحياة لهم بعد الضربة القاصمة الثانية؛ فحمدوا الله على أن هذه (السفرة) ستجعلنا نقف من جديد، ونعيد إعمار البيت من جديد.... ولكنّ ذلك الحلم تبدد من جديد وموظفةٌ من الجامعة تتصل بي: وتقول لي: (طالَ الله عمرك) نعتذر عن قبولك في جامعتنا لأنك تحمل وثيقة سفر...

طال الله عمرك! عبارة قصّرت في عمر والدي، وربما طمست له آخر أمل كان في حياته؛ فقد تراجعتْ صحّتُه كثيراً، وأخذتْ تتدهور، وبعد أربعة أشهر من ذلك فارق الحياة...

طال الله في عمرك! عبارة نقلت أختي سناء إلى تلك البلاد متوسلة إقامة مؤقتة فيها، ونقلت ثمانية من أخوتي وأخواتي إلى البلاد الباهتة الباردة التي تعامل حامل تلك الوثيقة معاملة جدّ مختلفة عن معاملة بلاد الخليج...

طال الله في عمرك! عبارة ذكّرتني وقد كنتُ مُعاراً من جامعتي العريقة: دمشق إلى بلد خليجي ولدى انتهاء إعارتي قدّمتُ استقالتي لعميد الكلية، فقال لي: طال الله عمرك! هل ضايقك أحدٌ فجعلك تقدّم استقالتك؟ قلتُ له: لا والله! فأنا لم ألق منكم إلاّ كل ودّ واحترام، احترام جعلك تضعني في لجنة خاصة خاصة لاختيار المعيدين لها واسع الصلاحيات، لجنة يطمح أن يكون فيها كلّ أستاذ من بلدكم؛ لأنّ من كان فيها هم صفوة الصفوة من الأساتذة؛ وأنت يا دكتور إبراهيم آثرتني على زملائك وأصحابك فوضعتني فيها، فهل أقابل هذا بتقديم استقالتي لك؟ كل الموضوع أنّ مدّة إعارتي لبلدكم انتهت. فقال لي: لن أرفع الاستقالة للوزير، لن أقبل استقالتك، ولكنه بعد محاولات كثيرة مني قبلها على مضدد.

أجل يا سناء! لم يعرفوك ولم يعرفوني في الظلال التي امتصت منّا اللون، فغدوت وإياك بلا لون، وبلا ظلّ؛ لأنّا نمتلك وثيقة سفر..وثيقة تعكس ذلك الجرح المستمر النازف... الجرح الذي غدا أكبر من معرض يضمّ ضروباً من الصور عن مأساة لا تصدّق، يعشق جمعها سائح...

لم يعرفونا يا سناء، ومع هذا فكفيّ سيبقى بكفّك على الرغم من بون المسافة التي تفصلني عنك، فأنت الشمس التي أستمد منها طاقتي وأملي..

لم يعرفونا يا سناء! على الرغم من أنّ كلّ شجرة زيتون ومشمش وزيزفون وجوز كنّا نلعب تحتها في البساتين المحيطة من الحيّ الساحر الذي كان يعج بالحياة= تعرفنا، وهي تُباهي في معرفتنا؛ فالشام لن ولم تنسنا؛ لأنّ مشمش الشام وزيتون الشام وياسمين الشام يقول لنا من قلبه: طال الله في عمرك!

أجل ياسناء! هم لم يعرفونا؛ ولكن المطر الذي كانت تلعب تحته أختك عبير وقد جاء صديقي حسان بكاسيت مارسيل يعرفُنا، وفي كل شتاء يسألني عن صغيرته عبير؛ فلا أجرؤ أن أخبره بأنّ وثيقة السفر قد ألجاتها إلى ألمانيا؛ ولكنّ مطر ألمانيا لا يحبّها مثلك يا مطر الشام!!

أجل يا سناء! لم يعرفونا؛ ولكن لي رجاء لديك فأنصتي جيّداً إليّ:

أريدك أن تبقي عزيزة في تلك البلاد، تستمدين العزّة من العزّة التي كان يحرص عليها الحج؛ فأنا لا أريد لوجهك المنير كالقمر أن يشحب؛ فهذا يجعل قمر الشام شاحباً حزيناً، وأنت يا سناء تحبين أن يبقى قمر الشام أحلى قمر في الدنيا. أليس كذلك يا سناء!

أجل يا سناء! لم يعرفونا، ولكن عصافير الشام وسنونو الشام وبساتين القمح الساحر قرب حيّنا الذي كنّا فيه تعرفنا.

صدّقي يا سناء أنّ السنونو الذي يطير بكثرة إلى جانب شرفتي حيث أقيم الآن يعرفك، ويسألني عنك وعن أولادك الذين تفرّقوا في بلاد الله الواسعة الباردة...

وصدّقي يا سناء أنّ القبر الأبيض! نعم القبر الأبيض الذي يضمّ زوجَك ذا القلب الأبيض وليس بعيداً عنه قبر أبيك يسألني عنك؟ لعلّه يعتب عليك لأنك تركته وحيداً وغادرت إلى ذلك البلد الخليجي، هو عاتب عليك لأنّ العيون هناك لا ترنو إليك، فهي لا تعرف قدر المعلمة التي عملت في التعليم على مدار أكثر من خمسة وثلاثين عاماً؛ غير أنّ عيون أطفال الشام، وشباب الشام تعرف من تكون سناء! فهم يعرفون معنى هذا الاسم، فهم ينتمون إليه، وهو ينتمي إليهم!

أجل يا سناء! سناء الصابرة صبر أيوب على ما تلقاه في تلك البلاد من ذلّ وانكسار كي تجدد إقامتها فيها؛ ولعلّ صبرك ينفد قريباً فتصرخين في تلك الوجوه البائسة القاسية المطموسة:

لا تجعلوني عبرة مرتين!

....

يا سادتي! يا سادتي الأنبياء
لا تسألوا الأشجار عن اسمها
لا تسألوا الوديان عن أُمها
من جبهتي ينشق سيف الضياء
ومن يدي ينبع ماء النهر
كلّ قلوب الناس... جنسيتي
فلتسقطوا عني جواز السفر
ولعلّ التعبير الأخير:
(كلّ قلوب الناس... جنسيتي
فلتسقطوا عني جواز السفر)
يعيدك الآن إلى صديقي (جواد) حيث كان يردده:
كل قلوب الناس... **(من ذي يزي)**
فلتسقطوا عني جواز السفر

فتعلو البسمة ثغركِ، ويشعّ منه فيضٌ من الحنين الذي تجرّعتِه من أبيكِ الحجّ فيَصِلُ قمرَ الشام وأولاداً وأخوة لك؛ بل يصلُ صديقي (جواد) نفسه القابع في بعيدِ بعيدِ البلاد...

. مصادر البحث ومراجعه:

١- أرسطو (فنّ الشعر) تحقيق د. شكري عياد ط١ دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧م .

٢- الجيلي، عبد الكريم (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) المطبعة الأزهرية في القاهرة ١٩١٦م.

٣- ابن حزم (طوق الحمامة في الألفة والألاف) ط٢ تحقيق د.إحسان عباس نشر المؤسسة العربية للدراسات بيروت ١٩٨٧م

٤- الحلاج (شرح ديوانه) تحقيق مصطفى الشيبي نشر بيروت ٢٠٠٧م .

٥- السري الرفاء (المحب والمحبوب والمشموم والمشروب) تحقيق مصباح غلاونجي ط مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٦م .

٦- سكاتولين، جوزيبي (التجليات الروحية في الإسلام – نصوص صوفية عبر التاريخ) تقديم د.أحمد الطيب انشر الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة.

٧- الطوسي (كتاب اللمع في التصوف) تحقيق د. عبد الحليم محمود نشر دار الكتب الحديثة في القاهرة.

٨- العجلوني (كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس) نشر مكتبة القدسي في القاهرة ١٣٥١هـ.

٩-ابن عربي (الفتوحات المكية) نشر الدار العلمية ببيروت ٢٠٠٦م.

١٠- الفرغاني، سعد الدين (منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض) دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٠٨م.

١١- القاشاني، عبد الرزاق (كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر) تحقيق: أحمد فريد المزيدي ط١ نشر دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٥م.

١٢- ابن قيم الجوزية (روضة المحبين) نشر مجمع الفقه الإسلامي بجدة ٢٠٠٩م.

١٣- المقري التلمساني (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب) تحقيق د.إحسان عباس نشر دار صادر بيروت ١٩٦٨م

١٤- النقشبندي، أحمد ضياء الدين (جامع الأصول في الأولياء) طبع مؤسسة الانتشار العربي ١٩٩٧م.

١٥- اليافي، عبد الكريم (بدائع الحكمة – مقالات في علم الجمال وفلسفة الفن) ط دار طلاس دمشق ١٩٨٦م.